MARXISME LACANIEN

Copyrighted material

Copyrighted material

David Pavón Cuéllar

MARXISME LACANIEN

ÉLÉMENTS DE MARXISME LACANIEN

IDÉES POUR UN MARXISME LACANIEN

✉ Psychophores

Paris, 2009

I S B N : 2 – 9 5 2 2 9 0 5 – 1 – 2
© David Pavón Cuéllar, 0 6 . 2 0 0 9
© Psychophores, 0 7 . 2 0 0 9

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

ÉLÉMENTS DE MARXISME LACANIEN

Introduction

En 1946, pendant que l'on fermait le rideau de fer, Lacan mettait Marx et Freud parmi les penseurs qui « ne peuvent être 'dépassés' »[1]. Quelques années plus tard, il insistait encore : les deux chefs d'école donnent des « directions », mais on ne les « dépasse » pas[2]. Comprenons cela radicalement : ils se font suivre, mais ils ne se laissent pas devancer.

Aujourd'hui, après la chute du rideau, nous sommes toujours en mesure de réaffirmer ce que Lacan affirmait autrefois. *Puisque Marx et Freud étaient indépassables, ils restent indépassables.* Quant à l'étourdi qui les dépasse, nous devrions le mettre en garde. Lacan l'avertirait qu'en se précipitant sur la nouveauté, il risque toujours de s'égarer, de perdre une « orientation véritable »[3], de « glisser dans le déconner », de s'enliser dans une « récursion académique conformiste, retardataire »[4], et de laisser derrière lui justement ce qui est « toujours neuf » : la vérité, ainsi que la « passion » de la « dévoiler »[5].

---

[1] Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique » (1946), in *Écrits*, Paris, Seuil (poche), 1999, vol. I, p. 192.

[2] Lacan, J. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986, séance du 04.05.60, pp. 244-245.

[3] *Ibid.*

[4] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991, séance du 17.12.69, p. 81.

[5] Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique » (1946), *op. cit.*, p. 192.

De même que Freud, Marx obéit incontestablement à la passion de la vérité : la passion de la dévoiler. Mais peut-être que certains pourraient se demander comment Lacan ose attribuer une telle passion à celui qui s'est rendu coupable du marxisme. Serait-ce la même passion qui animait les mensonges de Staline et de tant d'autres ? Est-ce que Marx n'en aurait aucune part de responsabilité ?

Avec Lacan, force est de reconnaître que Marx, en inspirant le totalitarisme communiste, « consolida » un « discours du maître »[6] et fut « le restaurateur » de « l'ordre »[7]. C'est ainsi qu'il tira, de manière posthume, un nouveau rideau sur la vérité qu'il avait dévoilée. Mais c'est le dévoilement qui fut l'occupation de sa vie. C'est donc uniquement le dévoilement dont il peut être aujourd'hui tenu pour responsable. Marx ne doit endosser qu'une seule responsabilité : celle de s'abandonner, de son vivant, à la passion de la vérité.

Convenons que Marx partage avec Freud la passion de la vérité. Même à défaut d'autres points de confluence, une telle passion partagée aurait suffit, dans l'affrontement des idéologies, pour justifier l'injustifiable de l'alliance freudo-marxiste. De nos jours, elle servirait peut-être aussi, dans une discussion théorique plus sereine, à défendre l'idée, pourtant discutable, de ce que Lacan se représente, en ne trahissant d'abord que son propre marxisme, comme le « côté marxiste du sens dans lequel s'articule l'expérience indiquée par Freud »[8].

Ce qui est indiscutable, c'est que le sens de l'expérience lacanienne, telle qu'elle est indiquée par Freud, présente effectivement un côté marxiste. Au Marx de ce côté marxiste, Lacan attribue des fonctions aussi déterminantes et déconcertantes que la réactivation de la « question de la vérité »[9], l'anticipation du « structuralisme »[10], la réfutation du « métalangage »[11], la « dénonciation » de la « duperie » gnoséologique[12], la « décoloration » d'un discours du maître[13] et même « l'invention du symptôme »[14]. Ne serait-ce que pour mériter de telles attributions, Marx subit, en passant par l'alambic

---

[6] Lacan, J. *Ou pire* (1971-1972), séance du 08.03.72.
[7] Lacan, J. *Dissolution* (1979-1980), séance du 18.03.80.
[8] Lacan, J. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), *op. cit.*, séance du 04.05.60, p. 246.
[9] Lacan, J. « Du sujet enfin mis en question » (1966), in *Écrits*, *op. cit.*, vol. II, pp. 231-232.
[10] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Paris, Seuil, 2006, séance du 13.11.68, p. 17.
[11] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 434.
[12] Lacan, J. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), Paris, Seuil, séance du 16.06.71, p. 12.
[13] Lacan, J. *Ou pire* (1971-1972), séance du 08.03.72.
[14] Lacan, J. *Dissolution* (1979-1980), séance du 18.03.80.

de Lacan, une reconstitution dont l'originalité radicale et la vigoureuse cohésion interne, ainsi que la force librement et ouvertement engagée — ou « engagée » sans aucune « servitude confuse »[15] —, motivent mon appellation douteuse, peut-être même scandaleuse, du *marxisme lacanien*.

Si mon *isme* ne s'impose pas avec la force de l'évidence, il repose au moins sur une évidence qui saute aux yeux. Cette évidence, explicitée par Regnault, est celle du Marx que « Lacan fait fonctionner dans la psychanalyse »[16] — dans un « champ » où Lacan trouve que Marx se trouve « parfaitement à sa place »[17]. Quant à la manière dont ce *Marx lacanien* fonctionne, mon *isme* suppose le fonctionnement, relevé par Lew, d'une véritable « méthode d'interrogation marxiste » que Lacan « rend opératoire en psychanalyse »[18] — notamment en substituant « les références et configurations économiques » marxiennes à « celles qui s'offraient à Freud venant de la thermodynamique »[19]. Enfin, pour décrire cette méthode, mon *isme* pose l'unité substantive et irréductible, mais aussi militante et doctrinaire, par laquelle se caractérise, tel *une main de fer dans un gant de velours*, « l'organon »[20] qui se donne à serrer dans la « main bienveillante, gantée de Marx », qu'un Lacan millerien nous « tend »[21].

Parmi les éléments qui s'articulent dans le fonctionnement unitaire du marxisme lacanien, j'avance ici ma version de quelques-uns qui me paraissent fonctionner comme des principes organisateurs fondamentaux : *la matière langagière, les régressions révolutionnaires, le signifiant-maître, le discours du maître, les discours universitaire et capitaliste, la jouissance de l'Autre, la division du sujet, le gaspillage de la jouissance, les classes jouissantes, la vérité symptomatique, le surtravail de l'inconscient, la plus-value comme plus-de-signifiance, le savoir de l'esclave, l'exploitation de la ségrégation, le plus-de-jouir à l'envers de la plus-value, le plus-de-jouir comme homologue de la plus-value, la valeur d'usage et la valeur de jouissance, la valeur d'échange comme valeur de tessère, la consommation du manque-à-jouir, le malaise du désir et la chaîne de l'aliénation.*

---

[15] Lacan, J. « La psychanalyse et son enseignement » (1957), in *Écrits, op. cit.*, vol. I, p. 438.
[16] Regnault, F. « Compte-rendu du séminaire 'Le Marx de Lacan' » (2006), *La lettre en ligne*, 29.
[17] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, p. 16.
[18] Lew, R. *Commentaires... de Marx à Lacan* (1989). Intervention du 16 décembre 1989 dans un cartel sur *La logique du fantasme*.
[19] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, p. 21.
[20] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 05.03.69, p. 209.
[21] Miller, J.-A. *L'orientation lacanienne. Illuminations profanes* (2005-2006), séance du 01.03.06.

La matière langagière

Pendant la révolution de 1848, le Pécuchet de Flaubert dénonce que « les propriétaires sont favorisés »[22]. En entendant un tel propos, ses interlocuteurs, interloqués, l'accusent de communisme. Il s'étonne, mais immédiatement tout s'éclaircit pour lui : « Moi ? Communiste ! »[23].

Quelques jours après l'éclaircissement dans le discours de l'Autre, Pécuchet, qui fut déjà « sans-culotte et même robespierriste »[24], ne commence par admettre la « solidarité » des « hommes » et des « peuples »[25] que pour finir par s'identifier aux communistes qui « méritent tout » son « amour »[26]. Il décide alors « qu'il est temps de ne plus croupir dans l'égoïsme » et de « chercher le meilleur système »[27]. Celui-ci ne peut être, bien évidemment, qu'un système socialiste d'inspiration communiste. Son ami Bouvard se moque de lui. À la différence de Pécuchet, il « croit à la sottise du peuple »[28]. Il pense de plus que les « socialistes demandent toujours la tyrannie »[29].

Si Pécuchet fut apparemment communiste, Bouvard, « esprit libéral », fut « constitutionnel, girondin, thermidorien »[30], mais jamais communiste. Et pourtant, Lacan parle d'un « Bouvard communiste », lequel, de même qu'un Pécuchet « qu'émoustillent les merveilles de l'ADN », aurait pu dire que « le signifiant, c'est la matière qui se transcende en langage »[31].

La référence lacanienne à un *Bouvard communiste* atteste, à mon avis, qu'un communiste devrait être « matérialiste » comme Bouvard, et non pas « spiritualiste » comme Pécuchet[32], pour proférer une phrase où s'exprime tout le caractère « matérialiste » de la « théorie du langage » promue par Lacan[33]. En ce qui concerne l'allusion à un *Pécuchet qu'émoustillent les merveilles de l'ADN,* elle met peut-être en évidence qu'un esprit matérialiste, en tentant « l'élève du melon », devrait être dialectique et communiste comme Pécuchet le deviendra, et non pas analytique et libéral comme

---

[22] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), Paris, L'Aventurine, 2000, p. 135.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, p. 105.
[25] *Ibid.*, p. 145.
[26] *Ibid.*, p. 153.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*, p. 144.
[29] *Ibid.*, p. 152.
[30] *Ibid.*, p. 105.
[31] Lacan, J. « Réponses à des étudiants en philosophie » (1966), in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 209.
[32] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, p. 193.
[33] Lacan, J. « Réponses à des étudiants en philosophie » (1966), *op. cit.*, p. 208.

Bouvard le restera toujours, pour que les merveilleuses « confusions » communisantes entre des « espèces différentes » puissent l'émoustiller : pour qu'il ne se révolte pas contre la dialectique d'une matière qui se transcende en langage ou d'un melon qui se transcende en « abominable mulet qui a le goût des citrouilles »[34].

Pour se mettre enfin d'accord, pour ne plus se révolter l'un contre l'autre en se révoltant l'un comme l'autre contre la matière qui se transcende en langage, Bouvard et Pécuchet auraient dû être marxistes. Ils auraient dû admettre, suivant Marx, que « dès l'origine, l'esprit » du spiritualiste Pécuchet « est frappé par la malédiction d'être 'entaché' de la matière » du matérialiste Bouvard, laquelle « emprunte ici », dialectiquement, « la forme de couches d'air agitées, de sons, bref la forme du langage »[35]. Dans cette réconciliation matérialiste dialectique, Bouvard aurait cessé de méconnaître, dans son matérialisme analytique, la matérialité signifiante des « mots qu'on n'entend pas du tout »[36]. Quant à Pécuchet, il aurait cessé « d'oublier », dans « l'idéalisme » et « le psychologisme » de sa dialectique, ce que le marxiste Bakhtine pourrait bien lui rappeler : que « la conscience ne peut surgir et s'affirmer comme réalité que par l'incarnation matérielle dans des signes »[37], et qu'en dehors de cette « réalisation dans un matériau déterminé, la conscience est une fiction »[38].

Une fois que Bouvard et Pécuchet auraient admis que *la matière se transcende en langage* — comme dit Lacan — ou *emprunte la forme du langage* — comme dit Marx —, il aurait suffit qu'ils généralisent ce qu'ils admettent, en reconnaissant la transformation dialectique langagière de toutes les matières premières, pour qu'ils deviennent des marxistes lacaniens accomplis. Comme tels :

a) Ils auraient assumé un « matérialisme hiéroglyphique », ou *langagier*, tel celui auquel s'oppose le « matérialisme non hiéroglyphique » de Lénine[39]. Ils auraient admis ainsi, de concert avec Helmholtz et Plékhanov, que « la sensation » matérielle n'est pas une « reproduction » (*Abbild*)[40],

---

[34] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, p. 33.
[35] Marx, K. « L'idéologie allemande » (1846), in *Œuvres philosophie*, M. Rubel (trad.), Paris, Gallimard, 1982, p. 1061.
[36] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, p. 196.
[37] Bakhtine, M. (Volochinov, V. N.), *Le marxisme et la philosophie du langage* (1929), M. Yaguello (trad.), Paris, Minuit, p. 28.
[38] *Ibid.*, p. 129.
[39] Lénine, V. « Matérialisme et empiriocriticisme » (1908), in *Œuvres*, Moscou, Éditions de langues étrangères, 1962, vol. XIV, p. 241.
[40] Helmholtz, H. « Die Tatsachen in der Wahrnehmung » (1878), in *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin, Akademie, 1971, p. 255.

mais une « sorte d'hiéroglyphe »[41], un « signe » (*Zeichen*)[42], ou plutôt un signifiant qui *ne donne pas signe* de ce qu'il prétend signifier : un signifiant qui *ne fait pas signe* de ce qu'il *signifiantise*, une chose qui *ne fait pas comme* les autres choses auxquelles elle se rapporte, un *fait* qui « ne ressemble pas » aux autres « faits dont il nous informe »[43].

b) Ils auraient compris que « la parole », avec sa *matérialité langagière*, suffisait pour « amener » tous les « crimes » de la révolution[44]. Par là, ils auraient appris que sous la seule forme du langage, comme « réalité immédiate » de l'esprit[45], le communisme utopique spirituel pécuchetien pouvait arriver à se réaliser immédiatement, en se matérialisant comme socialisme *réel,* pour contenter le matérialisme bouvardien. Il n'est pas inutile de noter, en passant, que le contentement de Pécuchet, en présence de cette matérialisation, n'aurait pas été moindre que celui de Bouvard. En effet, Pécuchet, qui « aime » les « héros » à vocation tyrannique qui marchent « la tête au ciel »[46], ne se serait certainement pas révolté lorsque le réel de la Révolution d'Octobre, dans le « retour au maître qui avait l'art de la rendre utile »[47], s'est transcendé, par une *merveille de l'ADN*, en tyrannie symbolique à tête de maître stalinien : *abominable mulet au goût tsariste de ce qui ne fut jamais révolu.*

Les régressions révolutionnaires

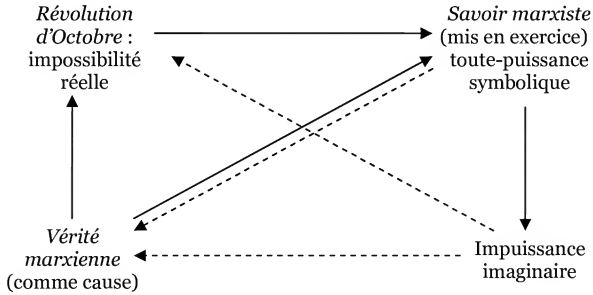
Si le réel de la Révolution d'Octobre, qui réussit à neutraliser l'impuissance imaginaire du peuple soumis à la tyrannie tsariste, se transcende tout de suite en une nouvelle tyrannie symbolique, c'est précisément parce qu'il est le réel, c'est-à-dire l'impossible. Une fois « qu'ont été aérés les nuages de l'impuissance », le « signifiant-maître » de la Révolution, où résidera cette fois-ci la tyrannie symbolique, « n'apparaît que plus inattaquable, justement dans son impossibilité »[48]. Ainsi, après ce que Lacan désigne comme le

---

[41] Plékhanov, G. « Avertissement et notes pour la traduction russe d'Engels » (1892), in *Œuvres philosophiques*, L. Et. J. Cathala (trad.), Moscou, Progrès, vol. I, 1961, p. 437.
[42] Helmholtz, H. « Die Tatsachen in der Wahrnehmung » (1878), *op. cit.*, p. 255.
[43] Plékhanov, G. « Avertissement et notes pour la traduction russe d'Engels » (1892), *op. cit.*, p. 437.
[44] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.,* p. 143.
[45] Marx, K. « L'idéologie allemande » (1846), *op. cit.*, p. 1324.
[46] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, p. 153.
[47] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.,* p. 424.
[48] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 10.06.70, p. 207.

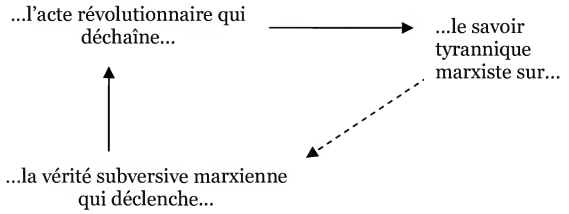
« virage de l'impuissance imaginaire à l'impossible qui s'avère d'être le réel »[49], une révolution ne peut aboutir qu'à sa matérialisation nécessaire sous la forme de la toute-puissance symbolique d'un savoir tyrannique. Du réel de la révolution, il ne reste là, sous une « débauche rhétorique peu propre à se faire respecter »[50], qu'une respectueuse nouvelle impuissance imaginaire : une « insuffisance » qui « masque » l'impossibilité révolutionnaire, qui « la détourne de devoir s'exercer »[51], qui la « protège » et « nous laisse en haleine autour de sa vérité »[52].

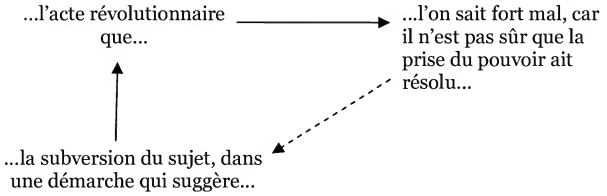
Après la première impuissance imaginaire sous la toute-puissance symbolique tsariste, c'est la dérive politique, dans le couronnement de la pratique léniniste, de l'impossibilité réelle à une seconde impuissance imaginaire sous la toute-puissance symbolique staliniste. Même avant cette dérive politique, c'est déjà le déplacement stratégique, dans la pratique léniniste, de l'impossible-parce-qu'il-est-réel *au* tout-puissant-parce-qu'il-est-vrai. Et même avant ce déplacement stratégique, c'est déjà l'ascension logique, dans la théorie léniniste, de la vérité subversive *au* savoir tyrannique : « de la vérité comme cause *au* savoir mis en exercice »[53].



[49] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 439.
[50] *Ibid.*, p. 424.
[51] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 21.05.69, p. 333.
[52] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 10.06.70, p. 203.
[53] Lacan, J. « La science et la vérité » (1965), in *Écrits*, Paris, Seuil, 1999, vol. II, p. 349.

Dans le cercle vicieux de la théorie léniniste, la révolution décrit un *mouvement réflexif* de la vérité marxienne de l'acte révolutionnaire, acte déchaînant le savoir marxiste, *à* ce savoir marxiste sur la vérité marxienne, vérité déclenchant l'acte révolutionnaire. Il va de soi qu'un tel retournement inhibe la vérité, arrête le mouvement et fige la révolution. Ce faisant, il peut décevoir l'attente d'une *subversion* vraiment *progressiste*. Il peut décevoir cette attente, dans les termes de Lacan, par le *passage régressif* de la « démarche » qui « suggère l'acte révolutionnaire » à cet acte « que l'on sait fort mal, car il n'est pas sûr que la prise du pouvoir ait résolu la subversion du sujet — capitaliste — attendue par cet acte »[54].





Dans son « passage à l'acte » révolutionnaire, Lénine n'obtient de la découverte marxienne — d'après Lacan — « rien de plus » qu'une « régression », soit « les temps d'un discours qui n'ont pas été tenus dans la réalité », étant là « intenables »[55]. Dans la réalité, en effet, il n'est *jamais*

---

[54] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, p. 17.
[55] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), in *Autres écrits, op. cit.*, p. 424.

encore le moment, pour les régressions révolutionnaires, de tenir les temps de leurs discours progressistes, de se porter en avant *sans plus*, sans plus faire demi-tour, sans plus revenir sur leurs pas, sans plus reconstituer la structure qu'elles prétendent supprimer. Le *jamais encore* apparaît ici comme un « point à l'infini », comme un « point d'impossibilité » pour des révolutions invariablement régressives, donc toujours affectées d'une puérilité, petitesse, immaturité, impuissance, « insuffisance »[56] qui suffit pour justifier l'existence du Parti comme « baby-sitter de l'histoire »[57].

Au regard de « l'impossibilité » révolutionnaire et de « l'insuffisance » régressive corrélative[58], il semble toujours trop tôt pour qu'il n'y ait *plus seulement* les « réactions », les « révolutions rétrogrades », les « petites révolutions » que Marx distingue des « grandes révolutions organiques et de portée universelle »[59]. Aux yeux d'un marxiste lacanien, ces grandes révolutions n'existent *jamais encore*. Il n'y a toujours que les petites révolutions qui ne sont jamais encore des grandes, qui n'arrivent jamais encore à maturité. Pour « ces petites reconstructions que l'on distingue sous le nom de révolutions »[60], il est « toujours prématuré » d'arriver à maturité[61], de grandir et d'obtenir une portée universelle, de se montrer organiques et constructives, de commencer à construire au lieu de reconstruire, de continuer à progresser au lieu de régresser, de se maintenir dans une action réelle subversive au lieu de se transcender en tyrannie symbolique réactionnaire.

Il n'est pas étonnant qu'après les révolutions de 1848 ou de 1917, le réel révolutionnaire se soit transcendé en tyrannie symbolique réactionnaire, bonapartiste ou staliniste. *Parce que* réel, il était impossible. *Parce que* révolutionnaire, il s'insérait déjà dans une logique tyrannique *symbolique* et *réactionnaire* :

a) *Réactionnaire*. Lacan rappelle qu'une « révolution », dans la « mécanique céleste », implique un « retour au départ »[62]. Il remarque aussi que la même « révolution », dans notre mécanique d'ici bas, ne fait bouger les astres sociaux et politiques, en fin de compte, que pour leur faire parcourir leurs orbites et « revenir au point de départ »[63]. Les pouvoirs ne se repo-

---

[56] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre (1968-1969), op. cit.*, séance du 21.05.69, p. 333.
[57] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), in *Autres écrits, op. cit.*, p. 415.
[58] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre (1968-1969), op. cit.*, séance du 21.05.69, p. 333.
[59] Marx, K. « Critique de la philosophie politique de Hegel » (1843), in *Œuvres, philosophie*, M. Rubel (trad.), Paris, Gallimard, 1982, p. 934.
[60] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre (1968-1969), op. cit.*, séance du 20.11.68, p. 38.
[61] *Ibid.*
[62] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse (1969-1970), op. cit.*, séance du 21.01.70, p. 62.
[63] Lacan, J. « Du discours psychanalytique, conférence à l'Université de Milan » (1972), in *Lacan en Italie, Lacan in Italia, 1953-1978*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 47.

sitionnent que pour se retrouver dans leurs positions initiales. Ils ne se déplacent que pour se replacer : pour se remettre à leur place. Marx dirait qu'ils ne peuvent, dans leur mouvement, que « se dresser *violemment* contre les propres conditions d'existence » du mouvement, « proclamer que la révolution est *permanente*, et c'est pourquoi le drame politique s'achève par le rétablissement » du *statu quo ante bellum*, « tout aussi nécessairement que la guerre s'achève par la paix »[64]. Ainsi, dans le drame révolutionnaire, la « séquence politique » est inséparable de sa propre « cessation » par « l'effet strictement immanent d'un épuisement de ses capacités »[65]. Le moment jacobin de la « vertu » dans « l'insurrection » est indissociable du moment thermidorien de « l'intérêt » dans la « tranquillité »[66]. Lacan dénonce là « une solidarité étroite, circulaire », entre la révolution, devenue *permanente*, et « le système qui la porte »[67]. *La révolution ne renverse constamment que pour faire tourner en rond. Elle est réalignement, réajustement, réarrangement permanent de ce qui ne change que pour durer*. En assistant à un tel changement, un lacanien — par la bouche de Miller — professe naturellement que « plus ça change et plus c'est la même chose »[68]. Et pourtant, *ça* bouge, *ça* change, surtout ces derniers temps, depuis la révolution industrielle, avec Marx, dans le marxisme et même après le marxisme. Lacan le reconnaît. Il note que « depuis quelques années », il y a « quelque chose qui ne tourne plus rond »[69]. Il relève que « le mot 'révolution' », peut-être « en fonction » d'une « certaine évolution qui est celle de la science »[70], a pris un « sens nouveau, absent du contexte antique, sans précédent »[71] : un « accent différent de celui qu'il a toujours eu dans l'histoire, où les révolutions, par définition, ne sont pas neuves »[72]. Depuis le Siècle des Lumières, il arrive souvent qu'*elles soient neuves*. Il arrive qu'elles comportent « quelque chose de nouveau » qui est « peu maniable de la façon traditionnelle »[73]. Tout en tournant autour de l'axe diachronique, tout en *réagissant* et en *reproduisant* la structure synchronique, des révolutions modernes *agissent* et *produisent* du nouveau dans le discours. Elles ne « tournent » plus seulement « en rond »,

---

[64] Marx, K. « La question juive » (1843), in *Œuvres, philosophie*, *op. cit.*, p. 359.
[65] Badiou, A. 1998. *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, p. 142.
[66] *Ibid.*, p. 144.
[67] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 21.05.69, p. 333.
[68] Miller, J.-A. « Lacan et la politique » (2003), *Cités*, 16, p. 118.
[69] Lacan, J. « Du discours psychanalytique » (1972), *op. cit.*, p. 46.
[70] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre (1968-1969), op. cit.*, séance du 19.03.69, p. 238.
[71] *Ibid.*, séance du 21.05.69, p. 333.
[72] *Ibid.*, séance du 19.03.69, p. 238.
[73] *Ibid.*

ou « en ellipse »[74], mais elles provoquent un déplacement *en spirale*. Sans être forcément un mouvement en avant ou vers le haut, ce déplacement ne décrit une révolution autour d'un point fixe que pour s'en écarter. Indépendamment de tout déséquilibre conjoncturel, ceci provoque, à long terme, un déséquilibre structurel et même une restructuration, une redistribution dans le discours : une mutation des positions et non seulement une permutation de ceux qui occupent les positions. Toutefois, à court terme, à chaque instant, à chaque révolution de cette évolution, dans le moteur de la motion, dans cette « force motrice de l'histoire » selon Marx[75], il est clair que ça marche : *ça* tourne, *ça* dure, *ça* persiste. *Ça* va. Il n'y a aucun risque. L'histoire est en ordre. Elle est prévisible à chaque instant : à chaque cycle. C'est ici et seulement ici, à chaque révolution de l'évolution, que réside, pour Lacan, la « vérité marxiste » de l'histoire, à savoir que « tout est joué d'avance », que « rien ne se joue »[76], que *ça reste la même chose*. Ceci veut dire — selon Miller — que ce qu'on gagne « d'un côté », on le perd « de l'autre »[77]. Seulement, « si l'on croit savoir ce qu'on gagne, on ne mesure pas ce qu'on perd »[78]. Tout le problème est là — et Regnault le montre du doigt.

b) *Symbolique*. Lacan se caractérise lui-même comme « un historiciste plus radical que ceux qui se proclament comme tels »[79]. Son inconscient « est histoire »[80]. Son histoire est « coextensive au registre de l'inconscient »[81]. Il en attend même « des surprises »[82]. Or il n'ignore pas que par la révolution — comme eût dit l'abbé Coignard — « les peuples se payent de mots »[83]. Dans une « conception du langage » que Bruno jugerait « antihistorique » en 1973[84], Lacan sait qu'il n'y a que la tyrannie symbolique du langage. Il sait qu'il n'y a pas un Autre de cet Autre, que cet Autre

---

[74] Regnault, F. « Compte-rendu du séminaire 'Le Marx de Lacan' » (2006), *op. cit.*

[75] Marx, K. « L'idéologie allemande » (1846), *op. cit.*, p. 1071.

[76] Lacan, J. *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), séance du 19.05.65.

[77] Miller, J.-A. « Lacan et la politique » (2003), *op. cit.*, p. 118.

[78] Regnault, F. « Compte-rendu du séminaire 'Le Marx de Lacan' » (2006), *op. cit.*

[79] Lacan, J. « Lacan » (1967), in *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 119-120.

[80] Lacan, J. « Interview par Gilles Lapouge » (1966), *Figaro Littéraire*, 29.12.66.

[81] *Ibid.*

[82] Lacan, J. « Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject » (1966), in R. Macksey et E. Donato (dirs.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1970, p. 199.

[83] France, A. *Les opinions de M. Jérôme Coignard* (1893), Paris, Calmann-Lévy, 1924, pp. 190-191.

[84] Bruno, P. « Psychanalyse et anthropologie, problèmes d'une théorie du sujet » (1973), in C. Clément, P. Bruno et L. Sève, *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique*, Paris, Éditions sociales, 1973, pp. 178-179.

se retrouve lui-même dans « la matière qu'il a pour objet de s'approprier », qu'il renferme lui-même « les conditions de sa formation »[85], qu'il y a donc une « identité du discours avec ses conditions »[86]. En effet, l'Empire et la République, le Capitalisme et le Socialisme, ne sont que des entités aussi discursives que les conditions discursives de leur formation. Qu'elles soient écrites avec du sang ou du béton sur la surface de la terre, incarnées par les hommes ou désincarnées dans leurs échanges et leurs idées ou encore réincarnées par leurs institutions, de telles entités *ne sont que des discours* qui découlent du même système symbolique du langage. Se plaçant — aux yeux de Lacan — « au-dessus du néo-positivisme logicien »[87], déjà Staline entrevoit ce fait. Il note que le même langage « sert les régimes capitaliste et socialiste », il le distingue du « produit d'une époque » qu'est la superstructure, il l'assimile aux « machines » et aux « instruments de production », mais il lui attribue une « sphère d'action illimitée », en insistant qu'aucune révolution ne pourrait le « renouveler » sans « créer la menace de la désagrégation de la société »[88].

Pour éviter la désagrégation d'une société qui n'a d'existence que langagière, le révolutionnaire doit respecter le *statu quo* du langage : celui d'une structure synchronique où chaque signifiant, à chaque instant, ne peut être que ce qu'il est. Dans cet ordre établi et constamment rétabli, « après comme avant la révolution, ce sera toujours le même bordel »[89] — un « bordel » ne pouvant être qu'un « bordel ». C'est en ce sens que le système symbolique du langage, comme n'importe quel autre système de production, est éternel. Ceci veut dire, selon Althusser, « qu'il fonctionne en circuit fermé, sur le mode de l'atemporalité »[90]. Ainsi, « *exactement comme* l'inconscient », comme l'inconscient *qu'il est* dans une perspective marxiste lacanienne, le système du langage « se reproduit lui-même sans cesse, et cette reproduction 'synchronique' est la condition de sa production »[91].

Le système symbolique ne peut arriver à produire du nouveau, du nouveau dans l'histoire, qu'au moyen de son vieux moteur qui tourne, qui tourne rond et reproduit toujours, à chaque signifiant, le même langage. Avec ce « moteur » *immobile* comme seule « terre » des hommes, le

---

[85] *Ibid.*

[86] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, p. 17.

[87] Lacan, J. « Réponses à des étudiants en philosophie » (1966), *op. cit.*, p. 208.

[88] Staline, J. « À propos du marxisme en linguistique » (1950), in *Le marxisme et les problèmes de linguistique*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1974, pp. 1-8.

[89] Lacan, J. *Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Paris, Seuil, 1998, séance du 05.03.58 p. 266.

[90] Althusser, L. « Lettres à D... » (1966), in *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock, 1996, p. 93.

[91] *Ibid.*

système du langage constitue *la* « machine sociale » et « désirante » où Deleuze et Guattari découvrent la « présence de l'histoire »[92]. Bien qu'une telle « machine », à l'instar de Protée, puisse « être à elle-même sa propre différence », il est évident que cette différence n'ouvre pas une brèche dans la forteresse machinique de la société, en tant que « lieu asilaire » ou « champ clos d'un grand renfermement »[93]. Ou ce qui est pire : la différence obéit à la mécanique reproductive d'un système qui reste toujours, à chaque instant, identique à lui-même. Comme le dieu marin qui doit reprendre toujours sa première nature, la révolution doit accomplir sa pirouette, son cycle dans la machine, et retourner à son point de départ. Ce retour marque le dénouement de toute action révolutionnaire. Il indique le moment, prévu par Lacan, où « le réel, l'heure de la vérité passée, va s'ébrouer jusqu'à la prochaine crise »[94].

Fatalement, suivant la *tradition révolutionnaire*, le moment arrive où « la réaction commence »[95]. Le système symbolique, parvenant à la moitié du cycle de sa révolution, ne peut l'effectuer jusqu'au bout qu'en régressant. Le système ne laisse plus alors agir, mais seulement réagir. C'est l'esprit du temps. C'est la seule chose, régressive ou réactionnaire, que le langage *laisse entendre*. Les révolutionnaires arriérés, ceux progressistes qui agissent encore, n'arrivent plus alors à *s'entendre*. Ainsi, après 1848, le retour au point de départ empêche que Bouvard et Pécuchet s'accordent dans un matérialisme dialectique et communiste. L'analyse de l'un reste matérialiste, mais libérale. Quant à la dialectique de l'autre, elle reste communiste, mais spiritualiste.

Le signifiant-maître

Pour que le révolutionnaire Pécuchet reste communiste et devienne matérialiste dans sa dialectique, pour que le révolutionnaire Bouvard devienne communiste et soit dialectique dans son matérialisme, pour que tous les deux soient alors des communistes révolutionnaires et des matérialistes dialectiques, ils devraient envisager la possibilité d'assumer une position comme celle de Marx. Or, quand Bouvard et Pécuchet « reconnaissent » enfin « qu'une base manque à leurs études : l'économie politique », lorsqu'ils décident alors de s'approcher de ce qui anime le maté-

---

[92] Deleuze, G. et Guattari, F. *L'anti-Œdipe* (1972), Paris, Minuit, pp. 166, 177-178.
[93] Roudinesco, E. *Un discours au réel* (1973), Paris, Repères-Mame, 1973, p. 40.
[94] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), in *Autres écrits, op. cit.*, p. 443.
[95] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, p. 138.

rialisme dialectique et le communisme révolutionnaire de Marx, à ce moment précis le coup d'état de Louis Bonaparte vient les décevoir pour toujours de « la politique, une belle saleté ! »[96].

Avec le coup d'état de 1851, on constate une sorte de *refoulement historique*. Il s'agit d'un véritable étouffement, sous le savoir synthétique de l'*idéologie étatiste impériale*, des analyses de l'*économie politique libérale* et de leur vérité, celle qu'elles recèlent, celle du *matérialisme dialectique* et d'un *communisme révolutionnaire* qui s'exprimait pour Bouvard et Pécuchet, pendant les Journées de Juin de 1848, aussi bien par le personnage de Gorgu, « sous le clair de lune », que par « l'ombre d'une meule », avec les « paniques » qu'elle « cause »[97]. Une fois que ce « dangereux » spectre fut conjuré « en défense de la Société »[98], c'est-à-dire en vue de la proclamation de l'État Impérial, le spiritualisme dialectique de Pécuchet, qui devint quasi hégélien, ne pouvait que l'emporter sur le matérialisme analytique de Bouvard, lequel, dans le meilleur des mondes possibles, aurait pu devenir marxiste.

Dans l'État Impérial Français, Bouvard et Pécuchet reproduisent à peu près la même relation qui oppose, dans l'État Impérial Prussien, le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Hegel. De même que Marx était exaspéré par le discours philosophique de Hegel, qui prenait « l'idée » de « l'État » pour « le sujet réel » dont il est l'idée[99], de même Bouvard est « exaspéré » par le discours philosophique de Pécuchet, qui « prend les idées des choses pour les choses elles-mêmes »[100]. Seulement, dans son exaspération, Bouvard, à la différence de Marx et à l'instar de n'importe quel sceptique de notre époque, finit par « ne croire même plus » ni « à la matière » ni à un « Dieu » qui ne sait plus « causer » des « révolutions »[101]. Dans une telle incroyance de croyant, le Dieu agitateur *qui doit agiter en plus de s'agiter, qui doit se manifester en plus d'exister, qui doit être crédible en plus d'être croyable,* ce Dieu bouvardien personnifie clairement « la matière », la divinité des « matérialistes », qui « sont les seuls croyants authentiques » pour Lacan[102]. Leur Dieu n'a pas seulement un corps, mais il est son corps. Il est déjà le Dieu corporel de celui qui ne peut croire en lui qu'en le voyant, en le touchant, « en mettant son doigt à l'endroit des clous »[103]. C'est déjà le

---

[96] *Ibid.*, pp. 153-155.
[97] *Ibid.*, p. 142.
[98] *Ibid.*, p. 143.
[99] Marx, K. « Critique de la philosophie politique de Hegel » (1843), *op. cit.*, p. 871.
[100] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, pp. 195-196.
[101] *Ibid.*, p. 196.
[102] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse (1969-1970), op. cit.*, séance du 21.01.70, p. 74.
[103] Jean 20, 25.

Dieu chrétien, humain et mondain, symbolique et historique. C'est « le Verbe » qui « s'est fait chair et a habité parmi nous »[104]. C'est la parole matérialisée dans l'histoire. C'est exactement ce que Lacan découvre dans « l'évangile selon Marx »[105] : dans la bonne nouvelle où s'annonce enfin la « possibilité de subvertir complètement », par cette matérialisation historique de la parole, n'importe quel « discours philosophique »[106], aussi bien celui de Hegel que celui de Pécuchet, aussi bien celui de l'Empire Mondialisé d'aujourd'hui que celui des Empires Français ou Prussien d'autrefois.

Malheureusement, la subversion complète n'est qu'une simple possibilité. De même que l'idéologie de l'Empire Mondialisé, avec sa Pensée Unique, surmonte aujourd'hui la ténacité déjà subversive de n'importe quel sujet parlant, de même l'idéologie de l'Empire Français surmonta en 1851 la résistance de Bouvard. Parallèlement, pendant que le spiritualisme impérial triomphait du matérialisme révolutionnaire, la « chose abstraite » qu'est « l'État » unitaire hégélien s'imposait à la « chose concrète » qu'est la « société civile » marxienne[107]. L'unité juridique s'imposait ainsi à la multiplicité économique de la *société dissociée* en classes sociales, en oppositions binaires entre des signifiants ou des représentants symboliques de collectivités réelles, de secteurs productifs, de formes différentes de travail, de subsistance et d'intérêt.

Tout en reconnaissant le pouvoir qu'acquiert l'État Impérial Français en 1851, Marx note que « Bonaparte représente une classe » et que son pouvoir « ne plane pas sur les airs »[108]. En conformité avec cette remarque, il faut admettre, en relisant Hegel dans une perspective marxiste lacanienne, que la domination univoque et totalitaire des *signifiants-maîtres* de l'État ou de l'Empire de jadis, ou du Monde ou de la Pensée Unique d'aujourd'hui, *ne plane pas sur les airs*. Elle ne se suffit pas comme « rationnel en soi et pour soi »[109]. Elle ne fonctionne pas comme un « ordre extérieur » à la société[110]. Elle n'a pas non plus des intérêts « supérieurs » aux « intérêts particuliers » de « la société civile »[111]. Elle n'est pas, en somme, une raison de l'Un

---

[104] Jean 1, 17.
[105] Lacan, J. « Postface au séminaire XI » (1973), in *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 506.
[106] Lacan, J. *Encore* (1972-1973), Paris, Seuil, 1999, séance du 09.06.73, p. 42.
[107] Marx, K. « Critique de la philosophie politique de Hegel » (1843), *op. cit.*, p. 871.
[108] Marx, K. « Le 18 brumaire de Louis Bonaparte » (1852), in *Œuvres, politique*, I, M. Rubel (trad.), Paris, Gallimard, 1994, VII, p. 532.
[109] Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit* (1820), J.-F. Kervegan (trad.), Paris, PUF, 1998, §258, pp. 313-314.
[110] *Ibid.*, §157, p. 239.
[111] *Ibid.*, §288, p. 368.

spirituel (S1) comme « puissance supérieure » et « nécessité extérieure » au champ matériel de l'Autre (S2)[112].

Même dans l'État le plus totalitaire, aucune raison d'État, avec sa puissance et sa nécessité, n'est extérieure ni supérieure, dans sa valeur ou dans son mérite, aux valeurs et aux mérites de la société civile marchande, bourgeoise, capitaliste (*bürgerliche Gesellschaft*). Lacan nous rappelle que c'est « le marché », dans cette société, qui « totalise les mérites, les valeurs », et sans lequel il n'y aurait aucune « raison d'État »[113]. D'où il s'ensuit que cette raison reste à l'intérieur de la société civile. Ici, elle peut être marchandée. Sa prétendue supériorité ne lui sert qu'à augmenter son prix sur le marché. La supériorité n'est plus une distinction, une dignité, une *qualité absolue,* mais une simple *quantité relative* concernant son seul mérite : sa « valeur d'échange » comme « rapport quantitatif » dans « l'échange »[114].

La domination du signifiant-maître de l'État (S1), du signifiant que Hegel — d'après Lacan — « substitue au maître »[115], n'est pas celle de quelque chose de supérieur et d'extérieur au lieu du langage où se tient le marché du savoir (S2). Dans ce marché qui sous-tend à la société, la domination du signifiant-maître n'est pas à l'abri des échanges commerciaux et des conflits sociaux. Elle n'en est même pas indépendante. En fait, elle en dépend complètement. Elle y participe. Elle en découle. Derrière le masque étatique, elle n'est que la *domination de classe* d'un signifiant qui acquiert une valeur d'échange exceptionnelle, mais qui reste en situation d'intériorité logique par rapport à l'univers symbolique du langage, à ses échanges et à ses conflits internes, à sa *lutte de classes*. Faute d'un Autre de cet Autre, la situation d'intériorité de l'Un étatique est incontestable. Un État ne peut résider que dans un langage. Et dans l'univers symbolique de ce langage, rien ne peut échapper au marché du savoir qui sous-tend à la société. Rien ne peut être extérieur à l'extériorité matérielle de l'inconscient, au système symbolique-économique, au lieu de la parole, à cette batterie de signifiants qui réalise la société pour chacun d'entre nous.

Dans la batterie des signifiants « qui sont déjà là » et qui « forment le réseau de ce qui s'appelle un savoir », le signifiant-maître de l'État n'est qu'un « intervenant » parmi d'autres[116]. Il n'est qu'un signifiant qui inter-

---

[112] *Ibid.*, §261, p. 325.
[113] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, pp. 17-18.
[114] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), J. Roy (trad.), Paris, Flammarion, 1985, I, 1, p. 42.
[115] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, pp. 89-90.
[116] *Ibid.*, séance du 26.11.69, pp. 11-12.

vient comme le « représentant » d'un sujet auprès des autres signifiants[117]. Il en résulte que la « seule personne » qu'est le « dieu mortel » de Hobbes[118], cette « seule tête » de l'Etat (S1), bien qu'elle *ressorte* sur la « multitude », elle n'en *sort* pas[119]. Elle n'est qu'une tête de « l'hydre à cent têtes » qu'est cette extériorité sociale matérielle, corporelle, en chair et en os (S2)[120]. Dans cette extériorité, la tête de l'Empire Mondialisé, avec sa Pensée Unique, n'est qu'une tête parmi d'autres. Depuis qu'elle a réussi son coup, elle a certainement la grosse tête. Néanmoins, quand nous en aurons vraiment par-dessus la tête, nous pourrons y tenir tête. *Elle n'est qu'une tête.* De même que les autres, elle peut être mise à prix. Encore plus que les autres, elle risque l'échafaud.

Le discours du maître

Marx nous montre qu'il n'y a pas une conscience étatique impartiale et indépendante, conciliatrice et unificatrice, qui englobe et transcende les tendances et dépendances économiques aveugles, inconscientes, qui s'affrontent dans l'immanence de la société. En nous montrant cela, il nous démontre qu'il n'y a aucune âme citoyenne, aucun Esprit du Peuple, aucun *État de conscience nationale,* aucune *intériorité spirituelle de la nation à l'extérieur de l'extériorité matérielle de l'inconscient.* Dans cette extériorité du langage, il réussit aussi, d'après Lacan, à « cristalliser » un *discours du maître*[121] qui n'apparaît pas seulement comme « cristallisation de la structure même de l'inconscient »[122], mais aussi comme « discours de la conscience qui maîtrise »[123], discours où l'État peut être signifiant d'une telle conscience dans ses expressions politiques nationale, nationaliste, national-socialiste, socialiste, communiste, communautaire, communautaire européenne, communautaire chrétienne, communautaire islamiste, etc.

Dans le discours du maître, tel qu'il est formulé par Lacan ($\S1–S2/a$), le sujet ($) « se trouve lié », avec « toutes les illusions qu'il comporte »[124], à

---

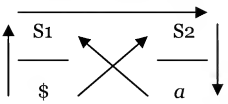
[117] *Ibid.*
[118] Hobbes, T. *Leviathan* (1651), F. Tricaud (trad.), Paris, Sirey, 1971, XVII, p. 177.
[119] Hobbes, T. *Le citoyen* (1642), S. Sorbière (trad.), Paris, Flammarion, 1982, II, V-VI, pp. 144-150.
[120] *Ibid.*
[121] Lacan, J. *Ou pire* (1971-1972), séance du 21.06.72.
[122] Lacan, J. « Intervention dans la séance de travail 'Sur la passe' du samedi 3 novembre » (1973), *Lettres de l'École freudienne,* n° 15, 1975, p. 187.
[123] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.,* séance du 11.02.70, p. 79.
[124] *Ibid.*, séance du 18.02.70, p. 106.

un *signifiant-maître* (S1). Celui-ci peut être le signifiant de l'État, mais aussi tout autre signifiant qui puisse devenir sujet de l'énoncé (S1) afin de représenter le sujet de l'énonciation ($) auprès de tous les autres *signifiants* ($\S1→S2). Quant à ces autres signifiants, prédicats esclavagés, ils constituent l'extériorité sociale matérielle de l'inconscient ou du savoir inhérent au langage (S2). Ils constituent aussi, pour le sujet, son lieu « d'insertion » dans une « jouissance » ($→S2/*a*) à laquelle il renonce quand il s'adonne au travail d'un tel savoir[125].

Le sujet ($) renonce à la jouissance (*a*) d'une vie, sa propre vie, qui paye alors tout ce qui existe dans le monde humain (S1→S2). Cette vie est impliquée d'une manière toute particulière quand elle ne paye que le monde humain de mon prochain, par exemple dans le surplus de travail non payé qui est subrepticement imposé au prolétaire exploité pour en faire le capital du capitaliste. Cette vie que le prolétaire perd sans rien obtenir en échange, Marx la rapporte à une plus-value qu'il conçoit, dans son matérialisme dialectique, comme la valeur symbolique que le capitaliste gagne, gratis, *en échange de* la jouissance réelle que le prolétaire perd, en vain, quand il travaille sans être payé pour son travail.

Comme produit symbolique de l'exploitation du sujet ($) dans l'extériorité inconsciente économique (S2) et avec l'aide de l'intériorité consciente politique de l'État bourgeois (S1), la plus-value (*a*) dévoile un excès qui déborde la totalité de cet État, un détail qui échappe à sa conscience, un trou dans sa mémoire, un indice du réel dans le fondement symbolique de son univers imaginaire. Avec cet indice, Marx ne peut « compléter » le discours de Hegel qu'en le critiquant, en le dégonflant, en dénonçant « l'absence » réelle qui le gonfle d'imaginaire, en dégageant « l'ombre de sens » qui le « colore », en engageant ainsi la décoloration que Lacan « achève » avec son plus-de-jouir[126].

Discours du maître



[125] *Ibid.*
[126] Lacan, J. *Ou pire* (1971-1972), séance du 08.03.72.

Faisant preuve du « souci de critique idéologique » et de la « méfiance salutaire » à l'égard de la bourgeoisie que Clément lui attribue[127], Lacan adhère fermement à la critique marxienne de l'État bourgeois hégélien. Déjà en 1960, sa proximité à Hegel ne l'empêche pas d'estimer que Marx « nous fait apercevoir le caractère partial, partiel, insuffisant » de cet « État Bourgeois »[128]. Dix ans plus tard, en 1970, il trouve même que le « discours du maître » de Hegel, qui « repose sur la substitution de l'État au maître, paraît bien avoir été définitivement réfuté par quelques trouvailles qui sont celles de Marx »[129].

Aujourd'hui, à la suite de la post-modernité post-marxiste, la critique marxienne de Hegel, telle qu'elle est reprise par Lacan, récupère toute son actualité. Au seuil de notre hyper-modernité, il y a de fortes raisons pour continuer à penser, à l'instar de Lacan en 1960, que « nous ne sommes pas sortis » d'une organisation étatique hégélienne, nationale ou multinationale, « fondée sur le besoin et la raison »[130].

Aujourd'hui encore, quelques régimes dirigistes ou totalitaires caressent toujours l'illusion hégélienne d'une société civile organisée : d'une part, « de l'extérieur », par « l'universalité substantielle de l'État », comme s'il pouvait y avoir un Autre étatique de l'Autre civil ; d'autre part, « de l'intérieur », en fonction de « l'universalité formelle » du besoin et de la raison[131], comme si *la* raison universelle n'était pas seulement *un* discours particulier, comme si celui-ci n'était pas à l'origine de besoins eux aussi particuliers, comme si de tels « besoins soi-disant naturels » n'étaient pas en réalité un « produit historique »[132], comme s'ils étaient seulement des besoins et non pas aussi des désirs, comme s'ils « avaient pour origine » seulement « l'estomac » et non pas aussi la « fantaisie »[133], comme s'ils dépendaient seulement de la valeur d'usage et non pas aussi de la valeur d'échange, comme s'ils se « constituaient » spontanément et solitairement et non pas dans une « dialectique de rivalité et de partage »[134], comme si le « besoin et la raison »

---

[127] Clément, C. « Le sol freudien et les mutations de la psychanalyse » (1973), in C. Clément, P. Bruno et L. Sève, L., *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique,* Paris, Éditions sociales, 1973, p. 137.

[128] Lacan, J. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), *op. cit.*, séance du 04.05.60, p. 247.

[129] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 90.

[130] Lacan, J. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), *op. cit.*, séance du 04.05.60, p. 247.

[131] Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit* (1820), *op. cit.*, §157, p. 239.

[132] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, II, VI, p. 133.

[133] *Ibid.*, I, I, p. 41.

[134] Lacan, J. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), *op. cit.*, séance du 11.05.60, p. 268.

étaient « harmonisés » en nature et non pas seulement « en droit »[135], comme si la société civile (S2) était une et naturelle et universelle (S1), comme si elle n'était pas vacarme de particularités culturelles et individuelles, comme si elle ne retentissait pas de toute sorte de langues et de jargons, comme s'il ne résonnait en elle que l'universalité monocorde et monotone de la raison humaine de Mao ou de la raison divine d'Allah (S1), comme si la raison de l'État (S1) pouvait représenter une totalité sociale indissociable et non pas une seule classe de la société dissociée ($), comme si une telle totalité « immanente au politique » n'était pas qu'une « idée imaginaire donnée par le corps »[136], comme si un tel corps de Léviathan était d'ailleurs asexué, comme s'il n'éprouvait aucun désir, comme s'il n'était affecté d'aucun manque, comme s'il ne restait pas un bout réel de société (*a*) irreprésentable par l'État (S1), comme si le discours du maître (S1–S2) ne taisait pas ce qu'il tait ($\, /*a*), comme si le citoyen individuel qui incarne la totalité politique de l'État (S1) incarnait aussi la totalité humaine du sujet, comme s'il ne « comportait » pas une division ($\S1) « par rapport » à laquelle « doit être articulé dans sa fonction le désir comme tel », comme si ce désir était réductible à un besoin naturel, comme s'il pouvait y avoir là une simple « satisfaction du besoin » par un objet nécessaire avec une valeur d'usage, comme s'il ne s'agissait pas d'un problème de jouissance ou de « satisfaction de pulsion » (*a*) par des objets superflus avec des valeurs d'échange[137] : un problème de « pouvoir », de « jouissance » pour ceux qui ont du pouvoir, de « privation » pour ceux qui en manquent[138].

De même que les régimes dirigistes ou totalitaires, nos sociétés plus ou moins libérales confondent leur civilité avec la naturalité, leurs valeurs d'échange avec la valeur d'usage, leurs discours particuliers avec la raison universelle, les besoins artificiels que leurs discours attisent avec un besoin naturel en harmonie avec la raison, leurs désirs avec ce besoin, leurs jouissances avec les satisfactions du besoin et — ce qui est pire encore — leurs satisfactions pulsionnelles avec des insatisfactions du même besoin. Ainsi elles ignorent — comme eût dit Althusser — la « distinction radicale » entre le « besoin organique », à *satisfaire* dans « l'existence biologique », et le « désir inconscient » ou le besoin historiquement déterminé, à *ne pas satisfaire* dans « l'existence historique »[139].

---

[135] *Ibid.*, séance du 04.05.60 p. 247.
[136] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 17.12.69, p. 33.
[137] Lacan, J. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), *op. cit.*, séance du 04.05.60, pp. 247-248.
[138] *Ibid.*, séance du 11.05.60, pp. 265-270.
[139] Althusser, L. « Freud et Lacan » (1964), in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 40.

À l'instar des régimes les plus traditionnels ou réactionnaires, nos sociétés modernes et progressistes d'aujourd'hui, comme celles de l'époque de Lacan, restent enserrées dans le discours du maître. Encore « stable » et « solidement établi »[140], ce discours ne cesse pas « d'enserrer tout, même ce qui se croit révolution » [141] — et même encore ce qui se croit déjà, de nos jours, transition vers un au-delà de la révolution.

Enserrant aussi bien les révolutions populaires du passé que les transitions démocratiques du présent, le discours du maître peut toujours « être dégagé dans une sorte de pureté » au « niveau de la politique »[142]. À ce niveau symbolique représentatif, nos sociétés, avec leur version particulière du discours du maître, sont encore dissociées entre ce qui représente leurs membres et ce auprès de quoi ces membres sont représentés. Elles sont ainsi dissociées entre le sujet (S1) et les prédicats (S2) de leurs énoncés (S1–S2) ; entre leur identité et leur altérité ; entre l'unité politique de leur pouvoir et la pluralité civile de leur savoir ; entre la domination de leur maître et le travail de leurs esclaves ; entre le signifiant national ou étatique, totalisateur de la communauté simple et naturelle où elles ont tort de se reconnaître, et les signifiants d'une diversité individuelle et culturelle complexe où elles ont tort de se méconnaître.

Dérivant de la même tradition tyrannique dont proviennent les nouveaux systèmes autocratiques, nos vieux systèmes démocratiques restent soumis au discours du maître. Cependant, en rupture avec des autocraties qui se débattent *seulement* entre le discours du « maître antique » — laïque ou religieux — et le discours du « maître moderne » universitaire — capitaliste[143] ou communiste[144] —, nos démocraties peuvent se colleter en plus avec une troisième variante du discours du maître, à savoir le « discours du capitaliste » proprement dit[145].

Le discours universitaire

En dépit de la brusque régénération du maître antique nationaliste ou islamiste ou évangéliste dans certaines régions du monde, le discours du maître moderne universitaire ne cesse pas de jouer actuellement le rôle

---

[140] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 10.06.70, p. 206.
[141] *Ibid.*, séance du 18.02.70, p. 99.
[142] *Ibid.*
[143] *Ibid.*, séance du 17.12.69, p. 34.
[144] *Ibid.*, séance du 03.12.69, p. 237.
[145] Lacan, J. « Du discours psychanalytique, conférence à l'Université de Milan » (1972), *op. cit.*, p. 48.

fondamental qu'il jouait déjà dans les années soixante. Il joue ce rôle partout, même là où il est concurrencé par d'autres discours, et même là où il se fait battre par ses concurrents. Même là où il ne s'impose plus, même là il continue à s'imposer, au moins, comme le discours de notre époque. De même que Lacan en 1969, nous pouvons donc estimer, encore à présent, que son « maintien » est devenu le « problème de tous »[146], de tous ceux qui prennent le parti de notre époque, aussi bien ici, dans nos sociétés plus ou moins libérales, qu'ailleurs, dans les régimes dirigistes ou totalitaires.

L'origine de notre époque et de son discours, celui du maître moderne universitaire, Lacan la situe dans un « procès » dont il reconnaît à Marx le mérite de l'avoir « dénoncé » comme ce qu'il est, comme « spoliation »[147]. Dans ce procès, le savoir des esclaves, leur « savoir-faire » comme « technique artisanale » propre à la concrétion du langage courant, leur est *soutiré* pour être *irréversiblement transmué* — plutôt que *réversiblement traduit* — en « savoir de maître »[148]. D'où notre méthode scientifique, notre discours soutenu, notre « langage de philosophe », tel que Marx le conçoit : comme un « langage truqué du monde réel » et comme une « abstraction » du « langage ordinaire »[149].

Dans « toute son évolution », la philosophie ne « désigne », du point de vue marxiste lacanien, qu'une « soustraction à l'esclavage, de son savoir, par l'opération du maître »[150]. De ce même point de vue qui s'assume ouvertement comme anti-philosophique, une telle « entreprise fascinante au bénéfice du maître »[151] correspond à « l'histoire dont Hegel suit les étapes »[152]. Sous une apparence de progressivité, de patience et même de procrastination, cette histoire s'empresse, brûle ses étapes et précipite brusquement le torrent capitaliste. C'est une histoire hâtive. C'est une bousculade que Marx doit « redoubler d'un petit choc en retour » qui « est tout à fait ce qu'on appelle un lapsus, un retour du refoulé »[153]. Or, avec l'avènement politique du Marxisme, ce retour économique marxien ne sert plus qu'à

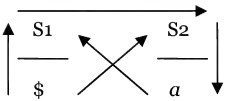
---

[146] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 17.12.69, p. 33.
[147] *Ibid.*, séance du 11.02.70, p. 92.
[148] *Ibid.*, séance du 26.11.69, p. 21.
[149] Marx, K. « L'idéologie allemande » (1846), *op. cit.*, p. 1324.
[150] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 26.11.69, p. 21.
[151] *Ibid.*, p. 23.
[152] *Ibid.*, séance du 11.02.70, p. 91.
[153] *Ibid.*, séance du 26.11.69, p. 21.

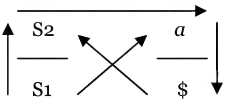
diminuer la pression, réduire la tension, équilibrer, stabiliser, consolider, affermir et ainsi « assurer au capitalisme une assez longue survie »[154].

Suite aux moments que représentent Hegel, Marx et le Marxisme, suite à cette composition historique, décomposition économique et recomposition politique, ce que Lacan met en lumière, dans le système capitaliste contemporain, c'est une simple « modification dans la place du savoir » (S2)[155]. Celui-ci n'est plus à la place de l'esclave (S1→S2), devenu maintenant prolétaire « dépossédé » de son savoir[156], mais il occupe la place du pouvoir (S2→*a*) : de l'agent, du patron, de l'universitaire qui met ses connaissances au service du système (S1\S2).

Discours du maître



Discours universitaire



Quand le pouvoir commence à savoir, c'est le savoir qui prend le pouvoir. C'est lui qui « prend le manche »[157] et détient le pouvoir des puissants : décideurs, cadres, technocrates, bureaucrates. Dans cette « nouvelle tyrannie du savoir »[158], qui est toujours actuelle, nous assistons à un accroissement de l'influence et de l'importance de la science et de l'utilité (S2) au détriment de la maîtrise et de l'autorité (S1). Cela entraîne un déséquilibre de pouvoir entre le monarque et ses conseillers, entre le trône et la cour, entre la couronne et le portefeuille, entre le prince qui perd son pouvoir et ses ministres qui le lui prennent : entre la domination affaiblie et la gestion renforcée, entre le maître décadent et l'épanouissement du gérant, entre la décrépitude étatique et le progrès scientifique, entre les ruines du château et les archéologues de l'université, entre la dégradation de la souveraineté et l'accumulation du savoir. Un tel déséquilibre typiquement capitaliste n'est que la manifestation la plus criante de la déchéance d'un

---

154 Lacan, J. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), *op. cit.*, séance du 10.02.71, p. 52.

155 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 17.12.69, p. 34.

156 *Ibid.*

157 *Ibid.*, séance du 03.12.69, p. 232.

158 *Ibid.*, séance du 17.12.69, p. 35.

signifiant-maître (S1) qui tombe sous le pouvoir des autres signifiants (S2), et qui reste là, écroulé, enterré, enfoui pour les fouilleurs, écrasé par le poids du « tout-savoir » (S1\S2) d'une « bureaucratie » qui « s'affirme de n'être rien d'autre que savoir »[159].

Dans le tout-savoir des bureaucrates, ce qui se fait entendre c'est la voix kafkaïenne d'un savoir qui ne sait rien d'autre que lui-même. Par cette voix si peu convaincante, ce qui se fait savoir ce sont des prédicats au sujet de prédicats et sans aucun sujet : des raisonnements circulaires et sans raison, des arguments indémontrables qui ne se fondent pas toutefois sur leur propre autorité, mais sur leur garant d'arguments d'autorité, sur l'autorité du sujet qu'ils étouffent (S1\), sur la véridicité d'un tel « sujet-maître » autoritaire dont la vérité « s'affirme de son égalité à soi-même »[160]. Sans écouter cette vérité du pouvoir (S1) que les arguments du savoir taisent et dissimulent (S1\S2), ce que nous entendons là c'est uniquement le discours prédicatif universitaire (S2). Ce que nous entendons c'est le savoir sans entendement qui ne gouverne qu'en exerçant discrètement un pouvoir indiscutable parce qu'indiscernable : un pouvoir intouchable parce qu'effacé, un modeste pouvoir implacable de simple gestion illimitée sur la société.

Pour exercer son pouvoir de gestion, le savoir est contraint d'administrer le réel de la société. Pour ce faire, il doit commencer par le symboliser, par l'évaporer, l'abstraire, le neutraliser. Il doit commencer par le réduire à une apparition accessible, apparence intelligible, forme concevable, manipulable, qui n'est que quelque chose d'idéal, d'immatériel, de purement formel. En réalisant « l'idéal » économique d'une « formalisation où plus rien n'est que compte », le savoir, en effet, doit formaliser le plus-de-jouir, lequel, en étant formalisé, cesse immédiatement d'être ce qu'il *est, plus-de-jouir incomptabilisable* (S2/*a*), pour devenir seulement ce qu'il *parest, plus-value comptabilisable* (S2→*a*)[161].

Coïncidant avec la transition politique du savoir gouverné par le maître antique (→S2) au savoir gouvernant en tant que maître moderne (S2→), il y a la transition économique du plus-de-jouir ingouvernable (/*a*) à la plus-value gouvernée par le savoir qui la comptabilise (S2→*a*). À partir de cette transition que Lacan situe vers la fin du Moyen Âge, « le plus-de-jouir se compte, se comptabilise, se totalise » et permet d'entreprendre « l'accumulation du capital »[162]. Celui-ci n'est que plus-de-jouir transmué en plus-value cumulable, calculable et même « consommable », par exemple sous la forme

---

[159] *Ibid.*, p. 34.
[160] *Ibid.*, séance du 11.02.70, p. 91.
[161] *Ibid.*, p. 92.
[162] *Ibid.*, séance du 10.06.70, p. 207.

vivante du « matériel humain »[163]. C'est le « travailleur » qui « n'est plus rien que valeur »[164]. C'est également l'universitaire « estampillé unité de valeur » ($a/\$$)[165], estampillé mais aussi estampé, escroqué de son être pour être poinçonné de sa valeur, identifié en creux par la même unité de valeur qui le distingue en relief, représenté dans son absence par le même diplôme qui le présente en société, détruit par l'objet même qui le produit ($a \rightarrow \$$).

Au sein de l'université, c'est l'unité de valeur qui produit l'étudiant qui l'obtient, et qui s'obtient en se divisant d'elle, par le temps de sa présence et le contrôle de ses connaissances. Pour ainsi dire, c'est l'objet qui produit le sujet. Plus exactement, c'est le savoir (S2), moyennant son objet ($S2 \rightarrow a$), qui finit par donner comme produit fini, manufacturé, dérivé ou de synthèse, ni plus ni moins que le sujet divisé ($S2 \rightarrow a \rightarrow \$$). Après ses études, un tel sujet intervient, dans les discours du maître qui produisent l'objet, comme leur *élément de base* ($\$ \rightarrow$). Il est l'élément brute, non élaboré, si ce n'est par le symptôme de sa division : division de la plus-value de son travail, certes, mais aussi du plus-de-jouir qu'il perd déjà, en le réduisant à une simple unité de valeur, dans le *système universitaire de division du sujet* ($\rightarrow \$$).

En fin de compte, le symptôme de la division, indiscernable du sujet qui le souffre, constitue la seule production réelle du système universitaire ($\rightarrow \$$). Quant à la plus-value, elle est ici *toujours déjà produite* par le système capitaliste où le système universitaire s'insère. Elle s'amasse dans l'accumulation de richesses et de connaissances qui fondent et conditionnent l'enseignement. Elle circule dans les revenus des parents, dans le droit d'inscription, dans le budget de l'éducation et de la recherche, dans les salaires des enseignants et des chercheurs. Une fois échangée contre la monnaie scolaire, elle circule aussi dans les bibliothèques, dans les amphithéâtres et dans tous les autres lieux de transmission des connaissances ($S2 \rightarrow a$). Elle se fait alors productrice : productrice du sujet dont elle sera plus tard l'objet ($a \rightarrow \$$). Aussi devient-elle, dans l'université de l'actuel *capitalisme capitaliste* ou *communiste,* un moyen de production humaine administré par le savoir qu'incarnent les ingénieurs du pouvoir : énarques français, apparatchiks chinois, stratèges africains, technocrates latino-américains, conseillers européens, lobbyistes américains, etc.

---

[163] *Ibid.*, séance du 17.12.69, p. 35.
[164] *Ibid.*, séance du 11.02.70, p. 92.
[165] *Ibid.*, séance du 03.12.69, p. 232.

Le discours capitaliste

Aussi bien dans le communisme que dans le capitalisme, ce qui semble régner c'est un discours universitaire chargé de la production des sujets du système (→$). Or ce discours ne pourrait pas fonctionner sans un autre discours chargé de la production des objets du système (→*a*), des objets où réside la plus-value productrice des sujets (*a*→$). En outre, dans le communisme, bien que ce soit « justement l'Université » qui « règne » et qui « a le manche », il y a encore une « aspiration » au maître antique[166], à son discours et à la « restitution des fonctions » de son « pouvoir »[167], que nous retrouvons aujourd'hui encore dans quelques régimes dirigistes et totalitaires. Quant au capitalisme de nos sociétés libérales, même s'il est « étroitement conjoint avec la montée de la fonction de la science »[168], il est « tout à fait certain » que sa « structure » n'est pas « la structure du discours universitaire »[169], mais celle d'un autre discours, le *discours capitaliste* proprement dit, lequel, tout en étant constamment en « crise », il est considéré par Lacan comme « ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours »[170].

Puisque tout discours se réfère à quelque chose qu'il « avoue vouloir maîtriser », tout discours peut être « classé dans la parenté du discours du maître »[171]. Le discours capitaliste n'en est pas une exception. De même qu'un discours universitaire qui assure « le maintien » du discours du maître[172] — du discours du maître moderne qu'il est lui-même et non seulement des discours du maître antique et capitaliste auxquels il fournit leurs sujets —, le discours capitaliste, bien qu'il soit un « substitut » du discours du maître[173], il ne nous y « soustrait » pas[174]. Il en est plutôt un

---

166 *Ibid.*, pp. 237-239

167 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 19.03.69, p. 240.

168 *Ibid.*

169 Lacan, J. « Interventions sur l'exposé de P. Mathis : 'Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique analytique' » (1972), *Lettres de l'École freudienne,* 9, p. 203.

170 Lacan, J. « Du discours psychanalytique, conférence à l'Université de Milan » (1972), *op. cit.*, p. 48.

171 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 79.

172 *Ibid.*, séance du 17.12.69, p. 33.

173 Lacan, J. « Du discours psychanalytique, conférence à l'Université de Milan » (1972), *op. cit.*, p. 48.

174 Soueix, A. « Le discours du capitaliste » (1989), in *Marx et Lénine, Freud et Lacan, actes du deuxième colloque de La découverte freudienne,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1992, p. 144.

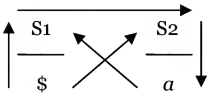
exemple historique, une expression, une métamorphose, une « mutation »[175], une « variété »[176].

À la différence de la variété universitaire du discours du maître, la variété capitaliste maintient l'exploitation du marché de la société, du savoir du langage ou de l'inconscient qui travaille (→S2), avec le détournement de son produit (→*a*), la plus-value qui devient productrice des sujets au sein de l'université (→$). De ce côté, le discours capitaliste est conservateur. Il fonctionne de la même façon que celui du maître antique. Il exploite. Il pressure. Il esclavage. Cependant, il perd le contrôle. Il ne maîtrise plus. *Il ne se maîtrise plus.*

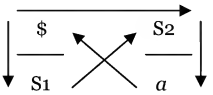
À la différence du discours du maître antique et à l'instar du discours moderne universitaire, le discours capitaliste ne possède plus aucune maîtrise du terrain. En fait, il en est ennuyé. Il ne la tolère plus. C'est pourquoi il y renonce. En y renonçant, il renonce à la maîtrise de la jouissance. Pour ainsi dire, il renonce à la renonciation à la jouissance. Il cesse de barrer l'accès à la jouissance. Il permet à cet objet d'atteindre le sujet (*a*→$). Il « contredit » ainsi « une propriété apparemment intrinsèque » au « discours », ce qui suffit pour démontrer, comme le remarque Bruno, que « le discours est et reste une facticité, définissable par l'ordre invariant de ses places, et non pas celui de ses termes »[177].

En déplaçant les termes du discours du maître, le discours capitaliste dépose le masque de la maîtrise. Il enlève sa couronne et ses armes. Il relève le maître (S1) de ses fonctions. Il le destitue de son commandement. Il le détrône. Il le renvoie de la place de l'agent — en haut à gauche — et il l'enferme dans le cachot de sa vérité — en bas à gauche. De cette obscure cellule sort le sujet produit par l'université : un sujet divisé ($) qui peut se placer maintenant, après sa libération, sur le trône de l'agent.

Discours du maître



Discours capitaliste



[175] *Ibid.*

[176] Lacan, J. « Intervention dans la séance de travail 'Sur la passe' du samedi 3 novembre » (1973), *Lettres de l'École freudienne*, 15, 1975, p. 187.

[177] Bruno, P. C. « Réponses aux questions » (2001), *Le Champ lacanien, après Bordeaux. Link*, 9, 03.01.

N'étant plus ni sous la domination arbitraire et tyrannique du maître (S1) ni sous la gestion bureaucratique raisonnable du tout-savoir universitaire (S2), l'incontrôlable *tirade capitaliste* — qui mérite bien ce nom de par son étendue qui se débite d'un seul trait — se laisse étirer à volonté, mais aussi tirer de tous les côtés, par le pouvoir capricieux et inconséquent du sujet divisé ($). Même avant de concevoir le discours capitaliste en tant que tel — vers 1972 —, Lacan s'aperçoit déjà que ce « pouvoir libéral », « anarchique », est « divisé contre lui-même »[178], divisé comme le sujet dont il est le pouvoir. Chez Žižek, une telle division capitaliste, chaotique et entropique, transparaît dans « le trait essentiel du capitalisme », à savoir « son *déséquilibre structural intrinsèque*, son antagonisme interne : la crise perpétuelle, le bouleversement incessant de ses conditions d'existence »[179]. À la vue de ce trait, on comprend bien la nécessité, dans le capitalisme contemporain, de « l'intervention » du vieux discours du maître qui « ordonne »[180] le *bouleversement incessant* et dont « le rôle consiste précisément à introduire l'équilibre » dans le *déséquilibre structural*[181]. On comprend bien aussi qu'un discours capitaliste sans discours du maître, ou abandonné à son désordre et à son déséquilibre, soit forcément, pour Lacan, un discours « voué à la crevaison »[182]. Et pourtant, Lacan lui-même reconnaît qu'un tel discours « marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume »[183].

S'enflammant d'une fièvre consumériste où elle se consomme jusqu'au point de se consumer, notre société de consommation est véhiculée, dans sa combustion, par la fournaise du même discours capitaliste qui l'articule. Avec son empressement jusqu'à l'épuisement, notre consommation fébrile est l'agir propre de ce discours capitaliste. Quant au sujet divisé ($), il en est l'agent ($→S2). Il en est le sujet, mais il est soumis à des objets. Il est un consommateur commandé par des objets de consommation (a→$).

---

[178] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 19.03.69, pp. 239-240.
[179] Žižek, S. *L'intraitable : psychanalyse, politique et culture de masse* (1993), E. Doisneau (trad.), Paris, Anthropos, p. 147.
[180] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 03.12.69, p. 232.
[181] Žižek, S. *L'intraitable : psychanalyse, politique et culture de masse* (1993), *op. cit.*, p. 148.
[182] Lacan, J. « Du discours psychanalytique, conférence à l'Université de Milan » (1972), *op. cit.*, p. 48.
[183] *Ibid.*

Dans un discours capitaliste où « il n'y a plus de place de commandement », c'est « les objets » qui « commandent le sujet »[184]. C'est les achats qui gouvernent l'acheteur. Parallèlement, c'est les « produits » qui réalisent « l'exploitation » d'un « producteur » qui n'est exploité, en produisant ce qu'il produit, que pour maintenir une consommation effrénée qui est là pour justifier la production[185]. En tous les cas, c'est les objets qui exploitent le sujet. Plus précisément, c'est au moyen de ces objets (*a*), de leur promotion et de la technologie de leur promotion (S2), que le capital (S1) exploite le sujet (S1→S2→*a*→$).

Sous la maîtrise du capital qui l'exploite, le sujet apparaît certes comme producteur ou consommateur, mais aussi comme intermédiaire, spéculateur, agioteur, entrepreneur, investisseur, négociant, trafiquant, homme d'affaires qui donne l'impression de se précipiter pour agir, en toute liberté, sans autre contrainte que celle de ses objets. Un tel « sujet capitaliste » se retrouve apparemment dans une situation très bien décrite par Melman : il « court après la reconnaissance » qui était « acquise une fois pour toutes » dans le discours du maître ; il cherche des « marques d'une identité qui ne vaut plus que dans le regard du semblable » ; il s'expose à « tous les aléas du devenir propre à l'économie, risquant de se ruiner, de se retrouver en prison, bref de disparaître »[186]. Or tout cela n'est qu'une façade baroque déguisant bien la structure. Derrière cette façade agitée d'une liberté qui saute aux yeux, la supportant, la retenant et la soutenant, subsiste la solidité, l'inflexibilité imperturbable, stable, d'une vérité invisible. Derrière le sujet capitaliste ($), subsiste le sujet du capitalisme (S1) et sa vérité despotique : celle du maître, de la maîtrise des autres et de soi, qui ne cesse pas d'exercer un ascendant structurel à l'insu de l'agent ($/S1).

La tirade capitaliste étant un discours du maître, le « sujet du capitalisme » n'est autre que *le maître* : le « signifiant-maître » qui se trouve, d'après Lacan, « dans un certain rapport de maîtrise et d'exploitation à l'endroit du savoir de l'esclave »[187]. Grâce à Marx, nous sommes déjà instruits qu'ici, dans le capitalisme, ce *maître exploiteur* n'est pas *l'État*, à entendre l'État hégélien, comme incarnation politique, spirituelle, du maître oppresseur ancien. Nous savons même positivement que ce maître exploi-

---

[184] Soler, C. « L'angoisse du prolétaire généralisé » (2001), *Le Champ lacanien, après Bordeaux. Link*, 9, 03.01.

[185] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 415.

[186] Melman, C. *L'homme sans gravité, jouir à tout prix* (2002), Paris, Denöel, 2003, p. 215.

[187] Lacan, J. « Interventions sur l'exposé de P. Mathis : 'Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique analytique » (1972), *Lettres de l'École freudienne*, 9, p. 203.

teur, comme sujet moderne du capitalisme, ne peut être que le vrai Seigneur de l'État : le « maître du travail », c'est-à-dire la signifiance économique intacte, dépouillée, pure et parfaite du « capital »[188], de la capitalisation et du capitalisme, de « l'accumulation du capital » et du propre « capitaliste »[189], celui-ci comme « personnification » d'une « catégorie économique » et comme « support d'intérêts et de rapports de classes »[190].

Le discours capitaliste n'a plus recours, dans sa rhétorique réaliste et modérée, à l'invraisemblable supercherie idéaliste d'un État providentiel qui suffirait pour donner satisfaction à la société entière (S1→S2). Pour ainsi dire, le mesquin discours en question, avec ses économies, ne veut plus se dépenser pour cacher le caractère *partial, partiel, insuffisant,* d'un État qui n'est qu'Un, et non pas Autre, et qui n'est donc pas capable de contenter la société entière, laquelle, dissociée ($), n'est pas qu'Une, mais aussi Autre. Au lieu de vouloir dissimuler cette flagrante incapacité, le discours capitaliste préfère se concentrer sur une capacité qui nous déroute déjà toute seule. Cette déroutante capacité n'est autre que la capacité d'intervention du Capital (S1) entre le sujet, comme producteur ou consommateur ($), et le savoir inhérent au langage, comme fournisseur ou système de production et de consommation (S2). Afin de contribuer à une immixtion pareille ($→S1→S2), le discours doit nous en détourner. Il doit la dérober à notre connaissance libératrice, la dissimuler pour notre esprit insoumis, la soustraire à nos regards scrutateurs. Il doit la masquer pour nous. Et quoi de plus rusé, en la masquant pour nous, que de la masquer de nous-mêmes ?

En masquant de nous-mêmes (S1\$) la même maîtrise (S1) qui nous masquait nous-mêmes autrefois ($\S1), le discours capitaliste réussit à greffer en nous, dans notre propre cerveau, sous notre propre visage (\$), l'ingérence du Capital (S1\) dont nous devenons les « supports » et les « représentants » (S1\$)[191]. Chez Lacan, ce « capital personnifié, douée de conscience et de volonté »[192], se matérialise dans un signifiant-maître capitaliste qui est le seul sujet, totalitaire et universaliste (S1), partagé par tous les prédicats de notre Pensée Unique ($/S1→S2). En vertu de cette ingérence masquée où Vinciguerra entrevoit le « pouvoir invisible du maître »[193], en vertu de cette manipulation subreptice par la *main invisible* d'Adam Smith, l'astucieux discours capitaliste, que Hegel connaissait trop bien, nous leurre dans la mystification d'un « égoïsme subjectif » qui semble

---

188 Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, III, XI, p. 230.
189 Melman, C. *L'homme sans gravité, jouir à tout prix* (2002), *op. cit.*, p. 214.
190 Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, I, I, p. 37.
191 *Ibid.*, II, IV, p. 119.
192 *Ibid.*
193 Vinciguerra, R.-P. « Marx pas sans Lacan » (2003), *Letterina*, 06.03, 34, p. 62.

« se renverser » directement, sans aucune entremise visible étatique, en « contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres » ($→S2), en « médiation du particulier par l'universel, de sorte que chacun, en acquérant, en produisant et en jouissant pour soi, produit et acquiert en cela même pour la jouissance des autres »[194].

Le discours capitaliste est si astucieux qu'il n'a pas besoin de nous mentir pour nous tromper. En raison de la médiation des sujets par l'Autre langagier de la société ($→S1→S2→*a*→$), c'est une vérité incontestable que les sujets, qui *ne sauraient pas comment être égoïstes*, ne peuvent agir, produire, acquérir et jouir chacun pour soi qu'en jouissant de l'Autre et en permettant ainsi à l'Autre de jouir de leurs actions, de leurs productions, de leurs acquisitions, de leurs jouissances. Possédée par l'Autre, la jouissance pour le sujet (*a*→$) n'est que « la jouissance *de* l'Autre » (→S2/*a*)[195]. Le fait qu'en jouissant *pour* soi, le sujet ne réalise que cette jouissance *de* l'Autre, nous montre, dans le sujet, que *sa* jouissance, *pour* soi (*a*→$), n'est pas la sienne ($/*a*), mais celle *de* l'Autre (S2/*a*). Elle est celle qui se dérobe entre les signifiants, celle qui s'absorbe dans l'extériorité matérielle du savoir, celle qui fait marcher le système symbolique du langage, celle d'une société civile qui jouit, dans toutes ses entreprises privées, de la jouissance pour soi du consommateur (S2/*a*→$).

Tout en énonçant un discours du maître qui « exclut le fantasme » et « interdit la jouissance »[196], Hegel dénonce *la division fantasmatique du sujet qui jouit*, qui jouit de ce que son discours produit ($◇*a*), telle qu'elle est *perversement pratiquée* dans la tirade capitaliste. Cette pratique perverse est celle, bien connue, d'un déchirement du consommateur entre lui-même comme sujet, avec *sa* jouissance *pour* lui ($→*a*), et cette jouissance comme objet qui est *de* l'Autre (S2/*a*), mais qui n'est pas *pour* l'Autre, se traduisant donc en manque, en besoin qui n'est pas besoin, mais *désir de l'Autre* (S2→*a*), désir de celui qui regarde un mannequin, mais aussi désir du couturier ou de l'agent de publicité, désir de la mode ou de la tactique publicitaire, désir d'un système symbolique, désir impersonnel du fournisseur que le consommateur doit ressentir personnellement pour consommer.

---

[194] Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit* (1820), *op. cit.*, 199, p. 271.

[195] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 418.

[196] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.03.70, p. 124.

La jouissance de l'Autre

Parmi les formes premières spontanées que peut revêtir la division constitutive du sujet ($→), la même division qui est délibérément et systématiquement produite par le discours universitaire (→$), il y a celles traditionnelle et moderne, ou implicite et explicite, que nous dégageons, respectivement, dans le discours du maître et dans la tirade capitaliste :

a) Comme vérité implicite ($\) au discours du maître ($\S1–S2/a), le sujet de l'énonciation ($) est divisé entre le sujet de l'énoncé (S1) et son prédicat (S2) : entre l'idéalité de l'Un étatique et la matérialité de son Autre civil, entre le pouvoir du maître et le savoir de ses esclaves, entre la conviction dogmatique et les justifications rationnelles, entre le postulat de la croyance et la polémique des arguments, entre la simplicité de la Foi et la complexité du Savoir, entre une Jérusalem et une Athènes qui « n'ont rien de commun »[197], etc.

b) Comme agent explicite (\$) de la tirade capitaliste (S1\$–S2/a), le sujet est divisé entre son propre vide ($) et l'Autre civil de son langage (S2) : entre le manque d'identité du consommateur et l'altérité de ses fournisseurs, entre l'indécision sceptique du client et la décision rationnelle du vendeur, entre l'embarras de la cible et les arguments des campagnes électorales ou publicitaires, entre l'ignorance empirique et le savoir du système, entre une hésitation compréhensible et le choix incompréhensible d'une Jérusalem ou d'une Athènes qui ont déjà trop de choses en commun, etc.

Aussi bien dans le discours du maître que dans la tirade capitaliste, il y a la même division du sujet que Bruno explique avec exactitude, en invoquant la « causalité matérielle historique » dans la « logique » lacanienne de la « constitution du sujet », comme « effet de la subordination au discours de l'Autre de l'existence matérielle corporelle de l'être humain »[198]. Sous le tranchant d'une telle subordination, le sujet se constitue comme un sujet divisé ($) entre l'existence subjective de son être (S1) et son existence objective (*a*) dans l'être prédicatif de l'Autre (S2). Pour faire place à cette existence objective aliénée par le système, le sujet ne se divise de lui-même qu'en se repliant sur un seul signifiant, sur *l'Un* (S1), et en reculant devant les autres, devant *l'Autre*, devant tous les prédicats où il existe (S2), où il se réincarne en matière langagière insufflée du désir de l'Autre — un désir qui apparaît, dans la « dimension historique » où Bruno a raison de le situer,

---

[197] Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, P. Labriolle (trad.), Cerf, Paris, 1957, VIII, p. 98.

[198] Bruno, P. « Psychanalyse et anthropologie, problèmes d'une théorie du sujet » (1973), *op. cit.*, p. 183.

comme radicalement déterminé, « au travers de l'idéologie », par les « contradictions du développement historique »[199].

Avec l'Autre corporel qui jouit ou désire à sa place, le sujet reste invariablement divisé entre lui-même ($\S1) et le corps jouissant ou désirant *de* l'Autre (S2/*a*). Étant corps et non pas âme, *non pas conscience*, ce corps du système symbolique ne recèle aucune psychologie intérieure, plus ou moins profonde, comme celle que les psychologues sociaux lui attribuent encore. Et pourtant, *étant l'inconscient,* il comporte « une psychologie qui ne se situe pas à l'intérieur » — comme le remarquerait Bakhtine —, mais qui se trouve « matérialisée » et « entièrement extériorisée dans le mot, dans le geste, dans l'acte, en surface, dans l'échange, dans le matériau verbal »[200], dans l'extériorité sociale et langagière d'un inconscient qui peut s'exprimer aussi bien par le discours du maître que par la tirade capitaliste.

À la surface de l'énoncé, la psychologie libérale de la tirade capitaliste s'exprime par le même savoir, par la même extériorité perceptible et inintelligible de l'inconscient (S2), que la psychologie despotique du discours du maître. Cependant, sous la surface de la tirade capitaliste, dans le fondement inexprimé de nos sociétés libérales européennes ou américaines, ce n'est plus à découvert (\S1→), mais en cachette (/S1→), que le nouveau maître, le Capital, exerce tout son pouvoir sur le même savoir (S1→S2).

Dans la tirade capitaliste, il faut distinguer la scène commerciale de la coulisse industrielle. Dans la scène, il n'y a que l'acquisition de la marchandise manufacturée, avec l'écart explicite entre la désir du sujet comme client ($) et la valeur d'usage de ce que le commerçant offre pour satisfaire ce désir (S2). Dans la coulisse, il y a la manufacture de la marchandise, avec trois disparités implicites : la première (S1–*a*) entre la signifiance du Capital comme valeur d'échange (S1) et l'objet d'échange qui la constitue réellement (*a*) ; la deuxième (*a*–$) entre cet objet (*a*) et le sujet comme travailleur ($) ; et la troisième (S1–S2) entre la valeur d'échange (S1) et la valeur d'usage (S2) du travailleur ou de son travail ($). Explicitée dans le discours du maître, cette troisième disparité précède et suscite le discours capitaliste. Chez Marx, elle produit une plus-value symbolique, en tant que différence *entre* le petit salaire (S1), pour la subsistance du travailleur, *et* la grande productivité de son travail (S2), pour l'enrichissement du capitaliste. Chez Lacan, la même disparité produit un plus-de-jouir réel (*a*), en tant que différence entre le signifiant (S1) auquel s'identifie le sujet ($), ou le salaire

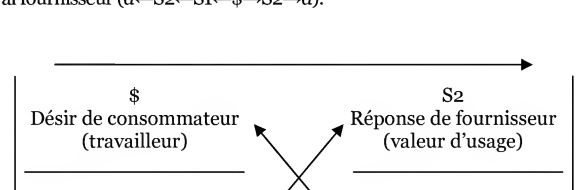
---

[199] *Ibid.*, p. 188.

[200] Bakhtine, M. (Volochinov, V. N.), *Le marxisme et la philosophie du langage* (1929), M. Yaguello (trad.), Paris, Minuit, p. 38.

symbolique identitaire qu'il reçoit en échange de son travail énonciateur, *et* tout ce qu'il sacrifie au langage (S2) qui jouit de son travail et qui peut ainsi articuler des signifiants dans un discours (S1→S2).

Tout en avouant l'écart entre le désir du consommateur ($) et la réponse du fournisseur (S2), le discours capitaliste ne peut que taire les disparités qui provoquent cet écart. Notamment, il doit garder le secret de la disparité entre la valeur d'échange et la valeur d'usage du travail : différence finale entre le salaire subjectif et la productivité prédicative, entre l'identification à un signifiant et l'aliénation dans un langage, mais aussi *différance* initiale entre le symbolique et le réel, entre l'argent et l'action, entre le « capital personnifié » par le « capitaliste »[201] et le « temps de travail personnifié » par le « travailleur »[202], entre l'essence symbolique du capitaliste absent (S1) que représente le consommateur (S1\$) et l'existence réelle de ce consommateur ($←*a*) comme un travailleur (←$→) qui se présente comme le seul vrai fournisseur (*a*←S2←S1←$→S2→*a*).



Sous le pouvoir de la tirade capitaliste, nous sommes soumis à *un* discours du maître que nous pouvons caractériser — en empruntant les termes de Deleuze et Guattari — comme une « machine despotique surcodante et déterritorialisée » [203]. Dans un contexte où tout despotisme personnel, codant et territorialisé ($\S1), devient intolérable, nous voyons que l'astucieux discours capitaliste ($→S2) sait bien comment nous soumettre subrepticement (S1\$→S2), sous le despotisme de la machine, à l'autorité du maître antique, ainsi qu'à l'oppression qu'il exerce ($/S1→S2). Quant à la forme classique et flagrante du discours du maître, celle du *maître antique*,

[201] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, III, X, p. 179.
[202] *Ibid.*, III, X, p. 185.
[203] Deleuze, G. et F. Guattari. *L'anti-œdipe* (1972), Paris, Minuit, 1972, p. 247.

elle sait aussi jouer un double jeu. Dans une duplicité plutôt grossière, elle servait *ici jadis* — par exemple du temps du Second Empire —, comme elle sert *encore là-bas* — en Chine et ailleurs —, à faire passer le pouvoir du maître moderne capitaliste, du Capital, ainsi que l'exploitation qu'il comporte.

Pour légitimer le mesquin discours capitaliste, le plus noble discours du maître serait même en mesure d'offrir au consommateur une justification de l'injuste division individuelle entre lui-même, avec la jouissance *pour* lui ($◇*a*), et cette jouissance scindée, comme étant *de* l'Autre (S2/*a*). Dans la formulation philosophique d'une telle justification, la scission de la jouissance au sein du capitalisme, que nous repérons dans la philosophie hégélienne du droit, pourrait bien s'expliquer, dans la phénoménologie hégélienne de l'esprit, par le nécessaire clivage de la conscience partagée entre le maître et l'esclave. D'après cela, si le consommateur ne peut avoir *pour* lui que la jouissance *de* l'Autre, de « l'esclave » comme « seul possesseur des moyens de jouissance »[204], c'est pour la bonne raison qu'il ne peut être « en relation avec soi-même », en tant que maître, que « par la médiation d'une autre conscience »[205], la conscience de l'Autre, *la conscience de l'inconscient,* la conscience des signifiants du langage. Cette conscience est celle des fournisseurs que tout consommateur doit esclavager, ou *obliger à jouir pour lui*, précisément parce qu'ils sont les seuls à posséder les moyens de jouissance : d'usage, de consommation, d'information, de production, etc.

Tout en agissant comme un être « qui n'est pour soi que par l'intermédiaire de l'Autre »[206] que sont les signifiants du langage, le consommateur incarne ce qui maîtrise ces fournisseurs. Il incarne *le* signifiant qui maîtrise *les* signifiants. Il est leur maître. Ils ne sont que ses esclaves. Même s'ils sont les seuls « qui jouissent »[207], *leur* jouissance n'est qu'*à fournir*. Elle n'est que *pour* le consommateur censé la consommer. Elle est son « privilège »[208]. Quant aux fournisseurs, il n'y a pour eux que la « voie tracée » de l'esclave, la voie royale de l'inconscient, celle du « travail »[209]. Il est vrai que ce travail de l'inconscient est fait avec la force de travail de consommateurs prolétarisés comme travailleurs. Mais ce travail est aussi pour eux, et il est accompli, après tout, par les fournisseurs qui ne font qu'utiliser la force des sujets pour accomplir ce qu'ils doivent accomplir.

---

[204] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.,* séance du 11.02.70, p. 91.
[205] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit* (1807), J. Hyppolite (trad.), Paris, Aubier, 1941, B, IV, A, p. 161.
[206] *Ibid.*
[207] Lacan, J. *Les non dupes errent* (1973-1974), séance du 20.11.73.
[208] Lacan, J. *La logique du fantasme* (1966-1967), séance du 30.05.67.
[209] *Ibid.*

En accomplissant pour le consommateur le travail de *son* inconscient, en déployant cette extériorité inintelligible qui l'entoure de tous les côtés, les fournisseurs apparaissent, du point de vue hégélien, comme « conscience refoulée » qui fait seulement ce que la conscience du consommateur « fait sur elle »[210]. Pour Lacan, cette conscience refoulée, ou *conscience de l'inconscient*, n'est rien d'Autre que « le savoir » *en tant que tel*, en tant que « la jouissance de son exercice », par les fournisseurs, « est la même que celle de son acquisition », par le consommateur[211]. En étant la même jouissance (*a*), et en étant inaliénable et impartageable, elle reste avec les fournisseurs qui l'exercent. Elle se disjoint du consommateur qui ne finit jamais de l'acquérir. Or elle fait partie du consommateur. Elle coagule son être. En se disjoignant de lui, elle disjoint ce qu'il est ($). Elle disjoint le sujet entre son identité (S1) et son altérité (S2), entre l'acquisition et l'exercice du savoir, entre le consommateur et les fournisseurs, entre le maître et les esclaves, entre l'individuel et le social qui n'arrivent jamais pour autant à se distinguer, étant identiques l'Un à l'Autre, *l'Un étant l'Autre, l'Un n'étant pas un Autre de l'Autre, un Autre distinct de l'Autre*. Faute de cette distinction entre l'Un et l'Autre, il faut la disjonction substantielle du sujet, la division de son individualité, la dissociation de la société.

La division du sujet

Dans « l'identité » hégélienne de l'individuel (S1) *au* social (S2), en tant qu'elle est « disjoignante du sujet » ($), Lacan retrouve ce qui justifie sa conviction relativement à la division de l'individu et la dissociation de la société[212]. Il retrouve « ce qui objecte à toute référence à la totalité dans l'individu, puisque le sujet y introduit la division, aussi bien que dans le collectif qui en est l'équivalent »[213]. Žižek découvre ici une « solution » du « problème obsolète de la relation entre l'individu et la société »[214]. Cette solution « consiste à rapporter » le « clivage qui divise la Substance sociale » au « clivage » de ce qui n'est plus alors un « Un indivisible »[215].

---

[210] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit* (1807), *op. cit.*, B, IV, A, pp. 162-163.
[211] Lacan, J. *Encore* (1972-1973), *op. cit.*, séance du 20.03.73, p. 124.
[212] Lacan, J. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), in *Écrits, op. cit.*, vol. I, pp. 290-291.
[213] *Ibid.*
[214] Žižek, S. *Subversions du sujet, psychanalyse, philosophie, politique* (1999), E. Doisneau (trad.), Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 38.
[215] *Ibid.*

Les clivages individuel et social, dans leur *équivalence*, peuvent être certes réduits à un seul « clivage » qui « traverse » et « donc unit » l'individu qu'il divise et la société qu'il dissocie[216]. La division et la dissociation peuvent être ainsi expliquées intérieurement par *l'identité disjoignante d'un sujet dividuel et dissocial*, qui *introduit* la division dans l'individu et la dissociation dans la société. Malheureusement, cette explication intérieure des deux clivages, qui les réduit à un seul clivage, n'explique ni le fait certain qu'il y ait deux clivages, deux et non pas un, ni le fait évident que les deux unités subsistent, qu'elles subsistent en dépit de leur identité réciproque et de leurs clivages respectifs. Pour expliquer tout cela, il convient de tenter deux autres explications extérieures corrélatives. D'une part, suivant Sebag, il y a moyen d'expliquer extérieurement l'existence de la société, malgré sa dissociation (S1–S2), par *l'identité joignante du sujet individuel*, lequel, malgré sa division ($) due à son « inscription dans des systèmes qui le font partiellement éclater », conserve une certaine individualité qui introduit *l'association*, ou « l'articulation » de ces « systèmes symboliques qui constituent une société », et « dissout leurs figures particulières, les intègre à son être »[217]. D'autre part, suivant Hegel et Marx, il y a moyen d'expliquer extérieurement la division individuelle ($), postérieure et dérivée, par la dissociation sociale (S1–S2), antérieure et originaire, envisageant ainsi les deux clivages, l'un comme cause et l'autre comme effet, dans une irréductibilité qui ne sera jamais obsolète, à savoir l'irréductibilité logique, résistante à toute dialectique, de la cause irréductible à l'effet.

Dans l'idéalisme phénoménologique de Hegel, nous sommes à même d'expliquer la division économique de la jouissance individuelle ($◇*a*) par une segmentation entre l'Un et l'Autre, entre le maître et l'esclave, entre le pouvoir et le savoir (S1–S2) : segmentation qui résulte d'une dissociation phénoménale entre la conscience et l'inconscient de l'Esprit qui se manifeste dans la société (Cs/Ics). Dans le matérialisme structuraliste de Marx, par contre, c'est la scission phénoménale d'une conscience individuelle (Cs/Ics) que nous expliquons par une division économique ($◇*a*) de laquelle s'ensuit la dissociation de la société (S1–S2). Cette deuxième explication nous rapproche de Lacan, où c'est aussi le partage phénoménologique entre la conscience et l'inconscient (Cs/Ics) que nous expliquons par la division économique du sujet individuel ($◇*a*) : une division qui découle de la segmentation, dans la chaîne signifiante, entre l'Un et l'Autre (S1–S2).

---

[216] *Ibid.*

[217] Sebag, L. *Marxisme et structuralisme* (1964), Paris, Payot, 1973, p. 160.

	Principe d'explication	*Moyen explicatif*	*Situation expliquée*
Hegel	Cs / Ics	S1 – S2	$ ◇ *a*
Marx	$ ◇ *a*	S1 – S2	Cs / Ics
Lacan	S1 – S2	$ ◇ *a*	Cs / Ics

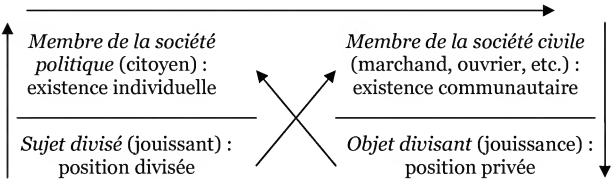
D'après Lacan, le « renversement » que Marx « opère à partir de Hegel », ceci dans le principe d'explication de *toute* situation expliquée, obéit au « retour (matérialiste, précisément de lui donner figure et corps) de la question de la vérité »[218]. Ce « retour de la vérité » ($) a lieu « dans la faille » du « savoir » hégélien (S1–S2)[219]. Dans cette faille, la vérité se découvre dans la « dimension du symptôme » que Marx « introduit »[220]. Le symptôme témoigne ici de la visibilité historique, propre au discours capitaliste (S1\$→S2), de ce qui reste invisible ($) dans le discours du maître (S1→S2), étant là recouvert par le signifiant maître ($\S1), aussi bien auprès du savoir idéaliste de Hegel qu'auprès du savoir-faire idéologique de Napoléon III ($\S1→S2). Il s'agit bien là de la division individuelle ($) entre *l'abstraction politique subjective* (S1) et *l'aliénation civile prédicative* (S2). C'est la division plutôt symptomatique entre le pouvoir et le savoir, entre le maître et l'esclave, entre le consommateur et le fournisseur. C'est la division de chaque sujet entre les deux places qu'il occupe dans la société dissociée (S1–S2), laquelle nous apparaît maintenant, quand nous lacanisons Marx, comme « le symbolique » ou « la matière préformée de l'inconscient »[221], c'est-à-dire comme la matérialité, hypothétiquement sociale, d'une chaîne signifiante de production de laquelle dépendent tous les autres moyens de production.

De même que le sujet de Lacan, celui de Marx est divisé. Dans « une séparation essentielle d'avec lui-même » ($◇*a*), il n'a pas seulement une « existence individuelle », en étant « réfugié dans son individualité » comme « citoyen de l'État » ($\S1), mais il a également une « existence communautaire », dans une classe sociale, en tant que « membre de la société civile » (S2/*a*)[222]. Aussi, en s'identifiant à l'individualité subjective de son « rôle » dans l'État ou dans la « société politique » ($\S1), le sujet se

[218] Lacan, J. « Du sujet enfin en question » (1966), in *Écrits, op. cit.*, vol. II, p. 232.
[219] *Ibid.*
[220] *Ibid.*
[221] Lacan, J. « Ou pire (compte rendu) » (1972), in *Autres écrits, op. cit.*, p. 548.
[222] Marx, K. « Critique de la philosophie politique de Hegel » (1843), in *Œuvres*, M. Rubel (trad.), Paris, Gallimard, 1982, pp. 960-963.

distingue-t-il de sa classe sociale dans la « société civile » ou dans l'univers social et langagier (S2) où il existe (*a*)[223].

Quand il s'identifie au citoyen ($\S1) et il se distingue de l'Autre qu'il est (S2/*a*), par exemple en tant que marchand, le sujet de Marx devient un individu. Il *s'individualise* dans son énoncé (S1–S2) en se *divisant* de son être par son énonciation ($◇*a*). Il s'individualise en écartant cet être (*a*) inhérent au marché prédicatif où il existe (S2/*a*), en se privant de cet *objet dividuel* qui le divise, en « se détachant » de cette « position privée » dont le principe est « la jouissance ou la capacité de jouir »[224]. C'est ainsi que « la civilisation », dans la perspective marxienne, « sépare de l'homme son être substantiel, dont elle fait une chose purement extérieure, matérielle »[225].



Dans le sujet ($) qui se divise de ce dont le principe est la jouissance ou la capacité de jouir (*a*), nous entrevoyons déjà ce qu'est pour Lacan l'apport de Marx, à savoir *l'exacte localisation de la place de la plus-value*. Contrairement à ce que l'on croit, cette place n'est pas la « place ambiguë » d'un « travail en trop » ($? *a* ? S2 ?), mais la place impossible d'une jouissance en trop : « plus-de-jouir » insaisissable (*a*) que l'exploiteur voudrait saisir quand il se fait « payer » le « plus-de-travail » de l'exploité ($→S2)[226]. Or, à la différence de la plus-value comme valeur symbolique de ce travail, le réel du plus-de-jouir n'est pas un bien saisissable. Il n'est même pas transmissible. Il est un objet intransmissible. De sorte qu'il est aussi incessible. Il n'appartient qu'à l'exploité. Il est *sa* perte inaliénable, *son* intime renonciation à la jouissance, *son* détachement personnel d'une *position privée dont le principe est la jouissance ou la capacité de jouir*.

---

[223] *Ibid.*
[224] *Ibid.*
[225] *Ibid.*
[226] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 26.11.69, p. 19.

Il est vrai que pour certains citoyens de notre monde, la place de la plus-value (*a*) n'est pas seulement celle de l'Autre (S2/*a*). Elle n'est pas seulement celle du lieu de travail, celle de l'usine ou du bureau, celle du plus-de-jouir que le sujet perd en faisant le plus-de-travail de l'inconscient comme discours de l'Autre. En plus d'être cette position du langage où le sujet se trouve aliéné et exploité ($→S2), la place localisée par Marx est un emplacement *pour* l'Un capitalisé *par* ce que produit le même langage (*a*→S1). Elle est l'oasis d'une jouissance qui revient au signifiant quand le consommateur la lui paye en espèces après l'avoir payée, en nature, en s'exploitant dans le désert du système symbolique. Elle comprend tout ce que peut contenir le temps du loisir et l'espace du porte-monnaie. Elle est magasin, restaurant, bar, dancing, cabaret, théâtre, cinéma, stade, yacht, plage, nature, paradis terrestre, paradis fiscal, paradis artificiel, maison de maître, de campagne, de plaisance, de jeux, de prostitution. Comme emballage de jouissance, tout ce monde est reçu par le signifiant à titre de compensation pour la jouissance que le sujet perd en travaillant. Quant au sujet, il ne reçoit rien. Certes, quand on s'est identifié au signifiant, on l'incarne et on peut avoir tout ce qu'il reçoit. On peut même avoir ses avantages de maître. Mais avoir des avantages ne veut pas dire en jouir. Quand on s'identifie au signifiant, on est le signifiant, et comme signifiant, on sait peut-être signifier, mais on ne sait pas jouir. De sorte que l'on ne sait pas quoi faire des avantages qui ne sont là que pour que l'on en jouisse. Leur jouissance nous embarrasse. Logiquement, « à partir du moment où on l'a, il est très urgent de la gaspiller »[227].

Le gaspillage de la jouissance

Du moment où l'accent est mis sur la division de l'individu, sur la jouissance et sur le gaspillage, et non pas sur la dissociation de la société, sur le travail et sur le salaire, l'inégalité entre les classes antagonistes devient problématique. Sur le fond du plus-de-travail et du moins-de-salaire du prolétaire, il y a certes la plus-value du capitaliste, mais aussi l'impossibilité d'en jouir. Cette impossibilité prend diverses formes. La plus connue est l'interdiction de jouir de la plus-value afin d'en faire le Capital. Par cette interdiction, le capitaliste se divise de lui-même. Il se prolétarise. Il ne se permet plus d'être seulement consommateur, mais il s'oblige à être aussi fournisseur. Il se fournit ce dont il ne jouit pas. Il tire profit des privations qu'il s'impose à contrecœur. Il s'exploite ainsi en exploitant son avarice.

---

[227] *Ibid.*

En devenant son propre fournisseur, en devenant par là un bourgeois à part entière, l'avare se consomme, s'exploite. À défaut de cette *auto-exploitation du consommateur devenu fournisseur*, manifeste dans l'avarice magistrale d'un Harpagon, ce que nous avons, par exemple dans la prodigalité maladroite d'un Monsieur Jourdain, c'est une *exploitation par des fournisseurs devenus consommateurs*. C'est la tragédie du bourgeois qui ne peut cesser de s'exploiter que pour se faire exploiter. C'est le suicide symbolique de celui qui ne peut sortir de sa condition mesquine de bourgeois que pour se faire prolétaire et non pas gentilhomme. C'est la ruine du capitaliste qui est dupe de son propre capitalisme. C'est la dissipation aveugle, insensible, sans en tirer parti, sans pouvoir en profiter. C'est le plus-de-dépense du plus-de-jouir. C'est le gâchis dans la société de consommation.

Même quand il ne fait pas des économies, l'exploiteur est condamné à rater, dans le plus-de-dépense, le plus-de-jouir qu'il vise au moyen du plus-de-travail et du moins-de-salaire de l'exploité. Dans son plus-de-dépense, le capitaliste fait fausse route. Il divague. Il s'égare entre les rayons des magasins. De plus, il se fatigue. Il perd son énergie. *Il se dépense*. En se dépensant, il s'exploite. Non seulement il se laisse exploiter par son entourage, mais il s'exploite lui-même.

À l'instar du plus économe de ses semblables, le plus dissipateur des capitalistes se divise de lui-même et devient son propre exploiteur, donc son propre exploité. Il suffit de contempler, à la sortie des centres commerciaux ou des boîtes de nuit, l'épuisement des consommateurs accomplis. On dirait la sortie d'une usine, équipe de jour, équipe de nuit. En consommant, les consommateurs se sont consommés. Ils se sont dissipés. Ils se sont décapitalisés. Et en se décapitalisant, ils se sont prolétarisés.

Convenons que dans la dissociation de notre société planétaire, un capitaliste français, même en se prolétarisant et en se décapitalisant chroniquement, il peut toujours, pour se recapitaliser, continuer à exploiter, en France ou ailleurs, des travailleurs chinois, maghrébins, africains, polonais, français. Avec le secours de ces travailleurs, le dilapidateur invétéré peut toujours diminuer le « degré d'exploitation » de sa propre « force de travail »[228]. Tout en s'exploitant lui-même, il peut encore exploiter un prolétaire qui ne possède que lui-même, ou sa force de travail, en tant que moyen de production du capitaliste qui le prolétarise, qui l'exploite, mais qui ne l'exploite que pour ne pas s'exploiter là où il peut l'exploiter.

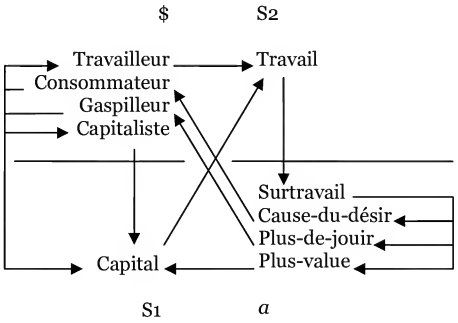
Par l'exploitation ou la prolongation du temps de travail du prolétaire, ce que le capitaliste acquiert n'est ni plus ni moins que son propre être de

---

[228] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, III, IX, pp. 163-170.

capitaliste. Cet être est purement symbolique. Il est le Capital, comme transposition d'une plus-value qui symbolise le surtravail soutiré au prolétaire, ce qui n'est concrètement pour le capitaliste, dans son expérience subjective, qu'une *capacité de jouir*. Cette capacité représente *un bien*. En tant que bien, elle doit être défendue. Le Capital est exactement ça : un bien à défendre, quelque chose de symbolique à sauvegarder, à garder, à épargner, à valoriser, à investir, à augmenter, à transmettre par héritage. Ainsi, le défendre est « une seule et même chose que se défendre à soi-même d'en jouir »[229]. On confirme ici que l'être du capitaliste est purement symbolique. La capacité de jouir doit se perdre pour devenir une jouissance réelle. Autrement dit, pour que l'être virtuel du capitaliste s'actualise, il doit cesser d'être défendu, il doit cesser d'être ce qu'il est, il doit cesser d'être Capital. Il doit être gaspillé. Or, en le gaspillant, ce que l'on gaspille est une jouissance qui ne devient réelle que pour s'évaporer tout de suite. Il n'en reste, encore une fois, que le symbole…

Le capitaliste doit se dépouiller de son être, du Capital comme plus-value et comme capacité de jouir, soit pour l'accumuler, soit pour en faire un plus-de-jouir à gaspiller. Or, pour qu'il y ait cet être dont le capitaliste se dépouille, son travailleur doit être aussi dépouillé de son être, sous la forme d'un Travail subtilisé comme surtravail non payé, ce qui permet de produire la plus-value et le plus-de-jouir, ainsi qu'une cause-de-désir qui transforme le travailleur en un bon consommateur. Voici la distribution de ces dix éléments de la machine capitaliste :



[229] Lacan, J. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), *op. cit.*, séance du 11.05.60, p. 270.

On peut y distinguer :

a) *Les deux pôles signifiants* : le Capital et le Travail.

b) *Les quatre rôles subjectifs* : le capitaliste exploiteur, le travailleur exploité, le consommateur désirant et le gaspilleur jouissant.

c) *Les quatre fonctions objectives* : la plus-value comme capital du capitaliste, le surtravail du travailleur, la cause-du-désir du consommateur et le plus-de-jouir du gaspilleur.

Comment échapper à la tirade capitaliste ? Pour jouer leur rôle subjectif, les travailleurs exploités, enfermés dans un cercle vicieux, doivent contribuer eux-mêmes, par leur exploitation ($\rightarrow S2\rightarrow a$), à la production des fonctions objectives (a) « à faire sujet » ($a\rightarrow\$$) auxquelles ils « pourraient demander compte de l'exploitation qu'ils subissent »[230] ($a\rightarrow\$\rightarrow S2\rightarrow a$). En effet, les exploités produisent par leur exploitation, de manière systématique, un surtravail ($S2\rightarrow a$) qui donne lieu aux trois conditions nécessaires et suffisantes de cette même exploitation : d'abord la cause de leurs désirs de consommateurs ($a\rightarrow\$$), qui excite une consommation *permettant* au capitaliste de se capitaliser ($a\rightarrow\$\rightarrow S1$) pour continuer à les exploiter ($\rightarrow S1\rightarrow S2$) ; ensuite le plus-de-jouir du gaspilleur, qui déclenche un gaspillage *obligeant* le capitaliste décapitalisé à continuer à exploiter ($a\rightarrow\$\rightarrow S1\rightarrow S2$) ; finalement le capital, où réside immédiatement, au cœur du profit, tout le pouvoir exploiteur du capitaliste ($a\rightarrow S1\rightarrow S2$).

Pour ne pas servir le système en réifiant la division individuelle qui s'explicite dans la tirade capitaliste ($S1\backslash\$$), il faudrait toujours la situer dans le contexte du discours du maître et de la dissociation sociale entre l'exploiteur et son exploité ($S1–S2$). Il ne faudrait jamais oublier, comme de nombreux psychanalystes, que le travailleur n'est dépouillé que de *son* plus-de-jouir, qu'il produit lui-même avec *sa* force de travail, alors que le capitaliste *se* dépouille *aussi*, dans l'accumulation ou dans le gaspillage, d'un plus-de-jouir acheté par une plus-value qui n'est pas la sienne, mais celle d'un travailleur qui ne peut la produire, par un surtravail, qu'en étant dépouillé de son plus-de-jouir — par exemple quand il en est dépouillé à la mine seulement pour que le capitaliste puisse s'en dépouiller au gymnase.

Il n'est pas inutile de rappeler que l'inconscient intime, familial, domestique, *domestiqué,* n'est pas le seul moyen de production de plus-de-jouir dont nous disposons dans notre condition de capitalistes. Il y en a d'autres : des travailleurs et des machines en Asie, des mines et des guerres en Afrique, des puits de pétrole au Moyen-Orient, des actions et des opérations boursières à New York, des réseaux d'intrigues et des structures économiques dans le monde entier, des transactions commerciales inéqui-

---

[230] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 415.

tables avec le sud, mais aussi le colonialisme dont nous héritons encore le fruit, l'asservissement des peuples qui ne cessent pas de servir nos intérêts, la position désavantageuse où nous avons mis des pays dont nous ne cessons pas de tirer des avantages. Certes, ces moyens ne produisent pas directement notre jouissance. Néanmoins, ils produisent la condition de son *im*-possibilité. Ils fournissent la plus-value de notre capitalisme : notre capital pour *ne pas* en jouir. De plus, ils se déploient dans une structure qui participe de *notre* inconscient. Ils organisent notre extériorité. Faute de métalangage, ils sont aussi *notre* langage et son savoir. Or ils ne se laissent pas domestiquer sur le divan du psychanalyste. Ils restent dehors, à l'état sauvage. Ils sont l'inconscient sauvage du capitaliste. C'est pourquoi l'origine de la jouissance de ce profiteur, quand il parle en profiteur, n'est pas seulement à chercher dans ce qu'il rapporte au psychanalyste, dans *son* travail de l'inconscient, dans son rêve ou dans son monde, mais aussi ailleurs : peut-être dans un autre monde, peut-être dans le tiers monde, peut-être dans les rêves des ouvriers chinois, dans le savoir de la Banque Mondiale, dans le travail de ceux dont nous profitons, dans le silence.

Heureusement pour une psychanalyse qui profite surtout aux profiteurs, le malheureux profiteur est lui-même celui dont il profite le plus. Heureusement pour les autres dont il profite, heureusement pour ces malheureux qui ne pourront peut-être jamais profiter d'une psychanalyse, le profit, dans son gaspillage aussi bien que dans son réinvestissement comme capital, n'est qu'un objet glissant ($a\rightarrow$) qui glisse entre les mains du profiteur ($\rightarrow S1\rightarrow$) et revient partiellement aux travailleurs et aux autres moyens de production — dont celui au sein duquel fonctionnent tous les autres : *le langage* ($\rightarrow S2$). Or cet objet ne revient pas comme plus-de-jouir, mais comme plus-value. Bien qu'il *s'en aille* entier, qu'il *aille* mutilé et qu'il *revienne* encore plus mutilé, il revient tout de même comme il *allait* : déjà mutilé comme plus-value. Ceci est logique : le plus-de-jouir ne peut que *s'en aller*. Il n'y a que la plus-value qui puisse *aller* et *revenir*.

Il n'y a de circulation que de la plus-value. « Il n'y a pas de circulation du plus-de-jouir »[231]. Celui-ci n'appartient qu'à un sujet. Une fois qu'il glisse entre ses mains, il est perdu. Il ne reste, à sa place, que sa valeur symbolique : la plus-value. Cette valeur, elle peut circuler. C'est précisément pour cela que le réel du plus-de-jouir est transformé en une valeur symbolique. Il est symbolisé comme plus-value de manière à être quelque chose qui peut circuler, aller et revenir, aller mutilé et revenir encore plus mutilé. Pour être ainsi une plus-value exploitable, le plus-de-jouir cesse d'être ce qu'il est.

---

[231] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 94.

Les classes jouissantes

À la différence de la plus-value qui se transmet, et qui se transmet de mieux en mieux grâce aux nouvelles technologies de transmission, le plus-de-jouir est intrinsèquement intransmissible. Une fois qu'il glisse entre les mains de l'exploiteur qui le gaspille, il est perdu pour toujours. Il est irrécupérable, tout comme la vie qui l'imprègne, et tout aussi bien que l'autre vie, « abrégée », qui l'a produit et qui ne l'imprègne plus[232].

Une fois gaspillé, le plus-de-jouir ne peut plus être récupéré par l'exploité qui en est dépouillé. Ce dépouillement est définitif. Il est irréversible comme la mort qu'il entraîne : la mort « précoce » de la « force de travail »[233]. Il y a certes le résultat positif d'un tel dépouillement. C'est le plus-de-jouir du riche exploiteur. Or, ce plus-de-jouir, l'exploiteur le gaspille, le dissipe, le neutralise, mais il ne le retransforme pas en plus-de-jouir du pauvre exploité. Il ne le rembourse pas. Il ne liquide pas son compte avec le prolétaire. C'est en ce sens que Lacan peut dire que « le riche achète tout », mais « qu'il ne paye pas »[234].

Le riche ne rend pas le plus-de-jouir qu'il acquiert en exploitant le pauvre. Il ne le rend même pas en partie quand il réinvestit une infime partie de sa richesse dans le salaire de l'exploité. Ce fameux salaire n'est que de l'argent : de la valeur, d'ailleurs trop mutilée quantitativement, qui est qualitativement différente de la jouissance que l'exploité a perdu en travaillant quelques heures de plus. Il en résulte que le salaire ne paye même pas un atome d'une telle jouissance par laquelle tout est payé. Une telle *vie* est perdue pour toujours. Chez Marx, elle est inhérente au « sang vivant du travail »[235], du « travail vivant » qui se perd définitivement dans « le capital », dans le « travail mort, qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant »[236]. Quant à ce travail vivant, il est quelque chose de réel qui n'est récupérable que symboliquement, comme argent. Réellement, comme jouissance ou vie ou sang vivant, il n'est pas récupérable. Il n'est jamais remboursé par le riche.

Certes, le riche n'obtient jamais la jouissance intransmissible du pauvre. Il n'en obtient que sa propre jouissance de riche. Seulement, cette jouissance, le riche ne la paye pas. Elle est gratuite. C'est d'ailleurs pour cela que le

---

[232] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, III, X, p. 200.
[233] *Ibid.*, III, X, p. 201.
[234] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 94.
[235] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, III, X, p. 195.
[236] *Ibid.*, III, X, p. 179.

riche est riche. Il est riche parce qu'il ne paye pas sa richesse. Dès le début, cette richesse est déjà pour lui : pour lui être offerte. Elle est déjà son être *sur mesure* : son plus-de-jouir. Elle ne peut alors appartenir qu'à lui. Voilà pourquoi cette « richesse, c'est la propriété du riche »[237]. En tant que jouissance, elle est inaliénable. Comme *sang vivant*, elle ne peut pas circuler en-dehors du corps du riche. Elle ne peut être rendue, sans être réellement rendue, que sous la forme symbolique, *prêt-à-porter*, de la valeur : de l'argent. C'est uniquement sous cette forme aliénable, et méprisable, que la richesse est réinvestie et qu'elle revient partiellement aux mains du travailleur et des autres moyens de production.

En tout cas, la circulation de la richesse, qui fait marcher notre machine langagière, trahit en nous un plus-de-jouir glissant, fuyant, insaisissable, qui n'est jamais pris dans l'engrenage de la machine, qui se détache de la circulation et qui échappe aussi bien au profiteur qu'à celui dont il profite. De ce point de vue, il n'y a aucune inégalité entre les classes sociales. Tout le monde est malheureux. Or, dans une perspective marxiste lacanienne, « tout le monde n'a point accès pour autant au plus-de-jouir »[238]. Même si tout le monde est privé de jouissance, il y a, pour certaines classes, un « excédent de privation »[239]. De manière corrélative, il y a des « classes jouissantes » et non pas seulement des « classes dominantes »[240]. Ici en Europe, au nord de nos esclaves affamés ou tués en Afrique, il y a des gourmands ou des bons vivants, des anorexiques ou des suicidaires, et non seulement des agents du commerce inéquitable ou des tueurs de bureau. Il y a donc bien « un lien qui rattache le jouir des individus aux rapports de classes »[241].

Dans une « interprétation de l'exploitation de l'homme par l'homme *en termes de jouissance* »[242], Lacan envisage une « exploitation du travailleur » où « la jouissance, d'être exclue du travail, lui donne du même coup tout son réel »[243]. Ce réel provoque la frustration qui accompagne toute exploitation. L'exploiteur est celui qui frustre les exploités en les frustrant de la jouissance qui acquiert ainsi tout son réel. Au lieu de ce réel de la jouissance, il leur impose le symbolique du savoir qui travaille avec leur force de travail. Dans le capitalisme, un tel savoir s'absolutise et remplace partout la jouissance qui

---

[237] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 94.
[238] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 20.11.68, p. 40
[239] Freud, S. « L'avenir d'une illusion » (1927), in *Œuvres complètes*, A. Balseinte et autres (trads.), vol. XVIII, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, §II, pp. 152-153.
[240] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 19.03.69, p. 242
[241] Marx, K. « L'idéologie allemande » (1846), *op. cit.*, p. 1306.
[242] Regnault, F. « Compte-rendu du séminaire 'Le Marx de Lacan' » (2006), *op. cit.*
[243] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 21.05.69, p. 333.

se perd dans le travail, mais aussi la jouissance dont le réel se perd dans le gaspillage. Quand l'exploiteur gaspille, en effet, *la jouissance, d'être incluse dans le gaspillage, perd du même coup tout son réel*. Elle perd ainsi, quand l'exploiteur la consomme, le réel qu'elle conserve quand l'exploité la perd. Entre l'exploiteur et l'exploité, nous apprécions ici une différence de nature entre deux pertes équivalentes de jouissance : l'une comme déréalisation, l'autre comme simple exclusion ; l'une par le gaspillage, l'autre par le travail ; l'une sublime et tamisée comme ce qu'on *s'*achète quand on achète, l'autre crue et brutale comme ce qu'on vend quand on *se* vend ; l'une qui masque et imaginarise le réel du plus-de-jouir dans la consommation, l'autre qui le démasque en tant que produit réel de l'exploitation.

Entre l'exploité qui travaille et l'exploiteur qui gaspille, la différence ne réside que dans « la façon dont chacun souffre dans son rapport à la jouissance »[244]. Dans ce rapport, ce que le gaspilleur souffre, en s'achetant, c'est le déboursement d'une jouissance qui devrait être *pour* lui en tant que maître : seul possesseur des esclaves ou des possesseurs des moyens de jouissance. Par contre, ce que le travailleur souffre, en se vendant, c'est la renonciation à une jouissance qui devrait être *à* lui en tant qu'esclave : « seul possesseur des moyens de jouissance »[245]. *L'inégalité* réapparaît cette fois-ci comme *différence* entre deux rapports à la dépossession de la jouissance. D'une part, le gaspilleur peut se déposséder justement, par son argent, de ce dont il dépossède le possesseur qu'il possède. D'autre part, le possesseur peut être injustement dépossédé, par son travail, parce qu'il est injustement possédé par son possesseur. Il reste « qu'il n'y a pas » ici de « véritable possession de la jouissance, que la jouissance se réduit toujours au plus-de-jouir »[246] : à une dépossession de jouissance, soit par du travail, soit par du gaspillage.

Dans notre société, la dépossession de jouissance touche toute la population. Dépossédés, nous le sommes tous, aussi bien les gaspilleurs que les travailleurs. C'est pour cela que l'inégalité, qui apparaît dans *la dissociation de la société*, disparaît à nouveau dans *la société dissociée*. Elle disparaît, aussitôt qu'apparue, du seul fait que nous sommes tous bel et bien exploités dans le marché de cette société. Ici, dans le savoir du langage, l'inégalité se dissout dans une seule « vérité sociale moyenne, abstraite » : celle de la prolétarisation ($) dans un travail de l'inconscient (S2) qui peut être bien payé *en espèces*, mais qui implique toujours une dépossession de jouissance

---

[244] *Ibid.*, séance du 20.11.68, p. 41.
[245] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 91.
[246] Lacan, J. « Conférence au Centre culturel français » (1974), in *Lacan in Italia 1953-1978*, *op. cit.*, p. 129.

(*a*) pour ceux qui le réalisent « dans le vrai » ($)[247]. Pour eux, le travail est mal payé *en nature* ou *en jouissance*, étant payé « au-dessous » de la « valeur d'usage » qu'il « engendre » pour « d'autres que ceux qui sont dans le vrai »[248]. Or, dans ce monde globalisé qui n'est apparemment rien d'Autre qu'un marché global aux vérités multiples, ceux qui sont dans le vrai *sont tous*. En étant dans le vrai, ils sont, tous, des « prolétaires » : des êtres de vérité « dont le travail est radicalisé au niveau de la marchandise pure et simple, ce qui veut dire que ça réduit au même taux le travailleur lui-même »[249]. Une telle réduction est la seule « vérité du capitalisme » : celle du « prolétariat », du sujet marchandise, du capital humain[250].

La vérité du capitalisme est la vérité anthropologique du sujet capitaliste qui n'est pas *un capitaliste*, mais un *capital humain* : un sujet prolétarisé ou réduit à sa force de travail. Sa vérité est la vérité psychopathologique du « symptôme », de son usager qui n'est pas son usager, mais son usage[251]. Elle est donc la vérité psychologique de *la division de l'individualité*, du *Je* prolétarisé qui n'est pas *Je*, mais un Autre. Elle est enfin la vérité sociologique de *l'aliénation de l'identité* d'un capitaliste qui n'est jamais celui qu'il est, celui à qui profite la prolétarisation, mais seulement l'Autre exploité dont il profite.

La vérité symptomatique

Permettons-nous maintenant de traverser un lieu commun. Pour la même raison que le grand seigneur qui partait en croisière ne profitait pas toujours de ceux dont il profitait, ou ne jouissait pas forcément plus que les paysans qui restaient à labourer ses terres, pour cette même raison, le « retraité » qui « peut faire des merveilleuses croisières réservées, hier, à l'aristocratie de sang ou d'argent », ce vieillard qui doit *travailler à s'amuser* dans un paquebot n'est pas forcément — contre ce qu'imagine Melman — plus « heureux » que son grand père qui devait *s'amuser à travailler* dans les champs du noble qui partait en croisière[252]. Puisque l'inégalité des jouissances ne va pas de soi, une quelconque « égalitarisation des jouissances » — comme celle

---

[247] *Ibid.*
[248] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 20.11.68, p. 41.
[249] *Ibid.*, séance du 12.02.69, p. 172.
[250] *Ibid.*
[251] *Ibid.*, séance du 20.11.68, p. 41.
[252] Melman, C. *L'homme sans gravité, jouir à tout prix* (2002), Paris, Denöel, 2003, p. 139.

que Melman attribue à notre époque[253] — ne va pas de soi non plus. Or, puisque cette égalitarisation ne va pas de soi, l'égalitarisme ne va pas de soi non plus.

Aussi bien dans la version individualiste du capitalisme libéral que dans la version socialiste du communisme utopique, le discours de l'égalitarisme idéaliste et réconfortant sert de cible, en tant que discours de maître, aux offensives subversives du marxisme-léninisme et du freudisme-lacanisme. Méritant ainsi les attributs de « matérialistes » et de « conflictuelles » dont Althusser les honore[254], ces offensives avancent : d'abord, une critique matérialiste, bien dégagée par Goux, du caractère idéaliste des abstractions linguistiques ou monétaires ; ensuite, une critique conflictuelle des réconfortantes fictions individualiste et socialiste produites par cet idéalisme :

a) *Critique matérialiste de l'idéalisme.* Le marxisme-léninisme s'attaque à l'abstraction idéaliste monétariste du capitalisme libéral (S1–S2). Ici, dans ce que l'on prend pour « valeur pure » et « argent comptant », Marx fonce pour déchirer un « semblant », un « fétiche », une « duperie »[255], une « métaphore subtilisée et occultée de la marchandise travaillée » par un « travail matériel » (S2/*a*)[256] qui fait l'unique « substance de la valeur »[257] et la seule « valeur propre » de « l'argent »[258]. Quant au freudisme-lacanisme, il se jette sur le « jeu de la langue » comme « système de valeurs pures » [259] (S1–S2) — comme système aussi arbitraire que les systèmes communistes utopiques auxquels il donne lieu. Dans une telle abstraction idéaliste linguistique, le freudisme-lacanisme exhume cette « limite » concrète et « garantie matérielle » qu'est le corps incommunicable et impartageable du sujet (S1/$), la matière première de sa jouissance (S2/*a*) et le métabolisme de celle-ci dans la corporisation de la machine langagière (*a*→S1→S2)[260]. Ainsi, dans le freudisme-lacanisme aussi bien que dans le marxisme-léninisme, il y aurait, « à contre-courant du détachement idéaliste », un « rattachement matérialiste » de la « focalisation linguistique et monétaire» (S1–S2) à « une base qui résiste » à toute circulation, transmission, diffusion, égalitarisation, généralisation, abstraction, « réduction à l'arbitraire et

---

[253] *Ibid.*, pp. 138-142.
[254] Althusser, L. « Sur Marx et Freud » (1976), in *Écrits sur la psychanalyse, op. cit.*, pp. 228-229.
[255] Lacan, J. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), *op. cit.*, séance du 16.06.71, p. 164.
[256] Goux, J.-J. « La réduction du matériel » (1971), in *Freud, Marx, économie et symbolique*, Paris, Seuil, 1973, pp. 118-119.
[257] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, I, I, p. 45.
[258] *Ibid.*, I, II, p. 82.
[259] Goux, J.-J. « La réduction du matériel » (1971), *op. cit.*, pp. 118-119.
[260] *Ibid.*

au différentiel » : une base « non relationnelle » ($◇a) comportant « la détermination d'un support producteur » ($\S1→S2/*a*) à la place du « jeu d'un rapport » (S1–S2)[261].

b) *Critique conflictuelle de l'individualisme et du socialisme.* Chez Marx et Lénine, la fiction communiste du socialisme utopique est mise en cause par l'irréductible conflit économique des classes constituantes de la société capitaliste, laquelle, dans le contexte historique de son capitalisme, ne pourrait jamais guérir du symptôme de sa dissociation ($\S1–S2) et récupérer ainsi l'intime association interne égalitaire de la communauté primitive (S1). Chez Freud et Lacan, la fiction corrélative, individualiste libérale, où notre société de consommation apparaît comme un ensemble d'individus égaux capitalistes, est mise en question par le « seul symptôme social », à savoir, que « chaque individu est réellement un prolétaire »[262], que son « *Je* est à la place du travailleur », que son *Je est un Autre, qu'il n'est même pas égal à lui-même,* son individualité de « sujet capitaliste »[263] étant alors prolétarisée ou divisée ($) entre son *Je* (S1) et l'*Autre* exploité qu'il est comme travailleur aliéné dans la matérialité du système symbolique du langage (S2). Si le sujet peut s'assumer ici, dans un tel système, comme un individu capitaliste, comme un propriétaire et comme un consommateur, c'est précisément parce qu'il est tout le contraire. En tant que pure force de travail du système, il est un prolétaire ($). Or, à la différence de l'esclave, le prolétaire est « dépouillé de sa fonction de savoir »[264], de savoir un savoir propre et non pas un savoir de maître, de savoir tout d'abord qu'il est un prolétaire et non pas un capitaliste, de savoir aussi « qu'il ne sait pas », qu'il est divisé ($) de son savoir (S2)[265], que sa conscience de classe n'est pas la sienne, mais celle du capitaliste qu'il devient dans son « délire »[266].

Nous voyons bien que la critique freudo-lacanienne porte atteinte au délire du soi-disant capitaliste. Dans une subversion matérialiste de l'idéalisme individualiste libéral, Freud et Lacan réfutent l'idée plutôt délirante de celui qui se croit un individu libre et conscient en agissant comme ce consommateur machinal, marionnette ou automate, qui n'est qu'un sujet divisé réduit à la condition prolétarienne de pure force de travail, pure muscle, pure corps, pure matière animée pour faire le travail de l'in-

---

[261] *Ibid.*

[262] Lacan, J. « La troisième, intervention au Congrès de Rome » (1974), *Lettres de l'Ecole freudienne*, 16, pp. 186-187.

[263] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 20.11.68, p. 37

[264] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 21.01.70, p. 62.

[265] *Ibid.*

[266] Bruno, P. C. « Réponses aux questions » (2001), *Le Champ lacanien, après Bordeaux. Link,* 9, 03.01.

conscient, du système, du langage, du fournisseur. Et c'est à Lacan de nous signaler que dans cette critique psychologique, l'aliénation de Marx et Lénine, fondement de leur critique économique de la fiction communiste du socialisme utopique, « trouve un supplément qui n'est pas moins matérialiste, au sens où nulle pure et simple intentionnalité, nulle plus ou moins bonne intention ne peut des effets de l'inconscient surmonter les tours »[267].

Dans le « rejet » matérialiste de « l'homo psychologicus » et de « l'homo œconomicus »[268], le freudisme-lacanisme et le marxisme-léninisme, comme l'a bien remarqué Althusser, rejettent « l'idéologie bourgeoise » des « sujets dont l'unité » individuelle et sociale est « assurée par la conscience »[269]. À la place de l'individu et de la société, ils mettent la division et la dissociation. Ils y découvrent les symptômes respectifs de l'individu et de la société. Ils voient même qu'il s'agit là de l'avers et de l'envers du même symptôme, celui de la division clairement symptomatique de l'individu prolétarisé, lequel, dans la dissociation non moins symptomatique de notre société, n'a « nul discours de quoi faire lien social »[270].

À la place des entités idéologiquement redondantes de *l'individualité individuelle* ou *individualisée* et de *la société sociale* ou *associée*, Marx et Freud mettent les entités symptomatiquement contradictoires de *l'individualité divisée* et de *la société dissociée*. Pour Lacan, de tels « symptômes » représentent nos dernières « connaissances », la « seule chose » qui ne soit plus « simplement inepte comme information »[271]. C'est « la chose » qui « parle d'elle-même » [272]. C'est « la vérité » qui « parle » [273]. C'est le *ça* freudien, et « ça parle, ça parle même à ceux qui ne savent pas entendre »[274]. En se montrant là et seulement là aussi « révolutionnaires » l'un que l'autre[275], Freud et Marx luttent au nom de la vérité du symptôme. Au nom de cette faille du savoir, ils frappent et fracturent le savoir sans faille de l'individualisme libéral et du socialisme utopique. Ils abattent aussi les

---

[267] Lacan, J. « Petit discours à l'ORTF » (1966), in *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 224.
[268] Althusser, L. « Lettre à Jacques Lacan du 26.11.63 » (1963), in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 280.
[269] Althusser, L. « Sur Marx et Freud » (1976), in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 237.
[270] Lacan, J. « La troisième, intervention au Congrès de Rome » (1974), *op. cit.*, pp. 186-187.
[271] Lacan, J. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), *op. cit.*, séance du 10.02.71, p. 52.
[272] Lacan, J. « La chose freudienne » (1946), in *Écrits*, Paris, Seuil (poche), 1999, vol. I, p. 406
[273] *Ibid.*
[274] Lacan, J. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), *op. cit.*, séance du 20.01.71, p. 24.
[275] *Ibid.*

constructions idéologiques d'un tel savoir. Ils creusent dans leur fondement au moyen de la connaissance matérielle du symptôme. Avec cette connaissance pratique, ils défoncent la « fondamentale duperie » d'une « théorie de la connaissance » qui « parvient à son acmé avec le discours hégélien »[276]. Ils foncent dans cette « duperie de la conscience » qui « sert à quoi elle ne pense pas servir »[277]. Ils brisent l'unité de la conscience qui sert à garantir l'unité du citoyen et de l'État, du mouton et du troupeau, du consommateur individuel et de la société de consommation, les préservant de la division et de la dissociation, de la scission et de la dissension, de l'hésitation et de la confrontation.

En bons révolutionnaires, Freud et Marx, l'un avec Lacan et l'autre avec Lénine, s'attaquent au caractère oppressif, étouffant, accablant, de l'unité individuelle et sociale : personnelle et nationale, narcissique et impériale, égocentrique et étatique. En brandissant la vérité incendiaire du symptôme, ils s'en prennent à la duperie conciliatrice d'une conscience qui veut assurer là une paix honteuse. Or, tout en s'accordant pour l'incrimination d'une telle duperie, nos braves révolutionnaires s'opposent réciproquement dans leurs notions respectives de la vérité. La notion marxiste-léniniste reste *révolutionnaire* jusqu'à ses dernières conséquences. En revanche, la notion freudo-lacanienne se veut *subversive*.

Pour Freud et Lacan, l'inévitable division symptomatique de l'individu *est* la vérité subversive ($) du sujet individuel (S1). Elle est sa vérité en présence, comme « signifiant »[278] qui « fait signe, mais à quoi on ne comprend rien »[279]. Pour Marx et pour Lénine, au contraire, l'évitable dissociation symptomatique de la société n'est qu'un « signe » que l'on comprend[280]. Elle est le signe d'une vérité historique révolutionnaire que l'on attribue au sujet social. Voici donc la différence entre le symptôme que Marx « introduit » et celui dont Freud « articule en clair le statut »[281] : le premier, comme signe, « l'est d'une vérité » ; le deuxième, comme signifiant, « est vérité »[282]. Le premier « représente quelque irruption de vérité » ; le deuxième présente cette irruption, « il est vérité, d'être fait du même bois dont elle est faite »[283]. Quant à la guérison, le symptôme freudien, comme présence de vérité, requiert *simplement* « la traduction en paroles de sa

---

[276] *Ibid.*, séance du 16.06.71, p. 164.
[277] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 05.03.69, p. 208.
[278] Lacan, J. « Du sujet enfin en question » (1966), *op. cit.*, p. 232.
[279] Lacan, J. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), séance du 10.02.71, p. 52.
[280] Lacan, J. « Du sujet enfin en question » (1966), *op. cit.*, p. 232.
[281] *Ibid.*, pp. 231-232.
[282] Bruno, P. « Partition. Marx, Freud, Lacan » (1993), *Barca!*, 1, 09.93, p. 34.
[283] Lacan, J. « Du sujet enfin en question » (1966), *op. cit.*, p. 232.

valeur de vérité », alors que le marxien, comme représentant de vérité, « doit céder », *logiquement,* « à de tout autres procédés »[284]. Il doit fléchir sous des interventions qui agissent non pas directement sur lui, mais indirectement sur la vérité qu'il représente, sur la vérité historique de la maladie, au moyen d'une violence qui n'est justifiée que par cette même vérité. Un symptôme comme celui de la dissociation actuelle de la société, par exemple, ne peut être ici traité qu'au niveau de la vérité historique du capitalisme qu'il représente. À ce niveau, le symptôme doit se plier sous la force salutaire des actions révolutionnaires qui prétendent accélérer, presser, précipiter, forcer, *violenter* la dégradation progressive de la maladie capitaliste, ainsi que le rétablissement, le retour à la santé communiste, étant pour cela tirées par des avant-gardes qui se fondent sur une « dialectique » que l'on « impute à l'histoire »[285].

Puisque la dialectique marxienne de l'histoire se situe à un autre niveau que les symptômes de la prolétarisation de l'individu et de la dissociation de la société, puisque ces symptômes ne peuvent donc se « résoudre par aucune dialectique directe »[286], la dialectique doit agir sur eux par l'intermédiaire d'une autre force qui n'est pas la sienne, à savoir, *la force des actions révolutionnaires.* Pour faire « marcher » le symptôme, le cours marxien de la dialectique, en effet, requiert « la baguette dite marxiste »[287]. Il nécessite le concours d'autres agents que lui-même. Il « semble exiger d'autres secours qu'une dialectique prédicative »[288] : des recours externes qui s'insèrent pourtant dans « l'immanence logicienne de la seule violence comme dimension à forcer les impasses de la logique »[289].

Il est vrai que le marxisme recrache la duperie de la dialectique hégélienne dont il se nourrit. En critiquant la conscience qui sert ce à quoi elle ne pense pas servir, le marxisme peut aussi mettre en cause le socialisme utopique avec sa *loi du cœur* et son *délire de la présomption.* Or, tout en dénonçant par là « qu'il ne suffit pas de s'élever contre le désordre du monde » pour ne pas « s'en faire » le « support », le marxisme lui-même s'en fait le support en voulant imposer un ordre logique dans le monde au

---

[284] Lacan, J. *Le savoir du psychanalyste* (1971-1972), conférences à Sainte-Anne, séance du 02.12.71.

[285] *Ibid.*

[286] Lacan, J. *La logique du fantasme* (1966-1967), séance du 25.01.67.

[287] Lacan, J. « Résumé du séminaire *L'acte psychanalytique* » (1969), *Annuaire 1968-1969,* Paris, École Pratique des Hautes Études, 1969, p. 219.

[288] Lacan, J. « La science et la vérité » (1965), *op. cit.*, pp. 349-350

[289] Lacan, J. « Introduction aux Noms-du-Père » (1963), in *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 75.

moyen d'une violence rationnelle révolutionnaire qui témoigne du « retour » d'une *ruse de la raison* que Lacan juge « offensif »[290].

Le surtravail de l'inconscient

Si tout individu (S1) est en vérité divisé ($) par l'inconscient dont il fait le travail (S2), la condition de prolétaire ne doit pas être étrangère au capitaliste. Celui-ci est aussi un sujet de l'inconscient. Il fait aussi le travail de l'inconscient, du système symbolique, de la chaîne signifiante de production. Dans cette chaîne, il est aussi réduit à sa force de travail. Donc il doit apparaître aussi, à l'instar du « petit patron » de Marx, comme « être hybride » ou « chose intermédiaire entre capitaliste et travailleur »[291].

Dans l'optique du marxisme lacanien, le capitaliste est aussi un travailleur ($). Il est aussi un travailleur parce qu'il doit faire aussi le travail de l'inconscient, du système, du langage, du savoir. En faisant ce travail qui n'est pas le sien, mais celui de l'Autre, le capitaliste s'aliène. Il s'aliène dans le savoir (S2) qui lui impose le travail. D'ailleurs, son Capital (S1) fait partie d'un tel savoir (S2). Le signifiant-maître est aussi langage. L'Un est aussi Autre. Avec cette Aliénation de l'Un (S1→S2), il ne reste que l'Autre et son discours : *le discours du langage* (S2). Il n'y a aucun Autre de cet Autre. Il n'y a pas de métalangage. Il est absolument impossible, pour notre discours, de s'échapper du langage, de s'en dégager pour en parler en toute liberté. C'est pour cela que l'on peut dire, malgré Marx et d'autres « poètes »[292], qu'il n'y a aucune poésie dans la vie.

Il n'y a que de la prose dans notre vie parce que notre discours ne peut pas « sortir du langage pour descendre dans la vie »[293], pour se libérer ici bas de la chaîne signifiante de production, pour vivre en la rendant automatique, en abandonnant ce travail prosaïque à l'Autre, en se bornant à en jouir poétiquement, à s'apaiser en chantant. Ceci est impossible. Il n'y a « aucun discours qui puisse s'apaiser d'un métalangage »[294]. Tout métalangage est imaginaire. Il ne peut y avoir aucune poésie réelle en aucun langage. Dans l'impossibilité du réel dans le symbolique, il ne peut y avoir aucun rapport sexuel parmi les rapports signifiants. Il ne peut y avoir aucun poète dans le système. Le capitaliste prolétarisé, il n'y a personne qui puisse jouir du travail du système. Le maître esclavagé, il ne reste personne pour se reposer.

---

[290] Lacan, J. *L'acte psychanalytique* (1967-1968), séance du 17.01.68.
[291] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, III, XI, p. 229.
[292] Lacan, J. *Le moment de conclure* (1977-1978), séance du 20.12.77.
[293] Marx, K. « L'idéologie allemande » (1846), *op. cit.*, p. 1324.
[294] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 434.

Comme incarnation du maître esclavagé, le capitaliste ne se repose pas. Dans sa consommation, il se consomme comme sujet. Dans ce qu'il représente du capitalisme, *richesse* ou *jeunesse, vitesse* ou *vigueur, fraîcheur* ou *cosmopolitisme, actualité* ou *modernité, légèreté* ou *liberté*, il n'est qu'un « signifiant-maître » : un *sujet du capitalisme* (S1) qui « capture » le vrai « sujet » capitaliste, le prolétaire ($), et « l'attelle à un travail » du système (S2) dont « la jouissance lui est dérobée (*a*) »[295].

Une fois que l'animal politique est attelé, il n'y a que le travail de la société civile. Une fois que le bon citoyen agit en bon consommateur, une fois qu'il s'assume comme capitaliste et que sa conscience tombe dans le piège de sa maîtrise, il n'y a que l'aliénation du prolétaire dans l'Autre opaque du langage, dans l'inconscient dont il fait le travail, dans *l'extériorité de l'argent et des marchandises, des cosmétiques et des chirurgies esthétiques, de la mode et des sports, du tourisme et de la culture générale.* Ici où l'on s'attendrait le moins à le rencontrer, il n'y a que ce « travailleur idéal » dont Marx « a fait la fleur de l'économie capitaliste »[296]. Il n'y a, au milieu d'une apparente oisiveté, que la force de travail d'un « savoir qui ne pense pas, ni ne calcule, ni ne juge, ce qui ne l'empêche pas de travailler »[297]. Certes, il n'y a que *ça* : l'inconscient dont le travail est fait par le sujet prolétarisé. Mais il reste ce qu'il n'y a pas, ce qui se dérobe à ce qu'il y a, le réel qui ex-siste au symbolique. Il reste la surproduction du surtravail de l'inconscient. Il reste ce que *ça* produit. Il reste que *ça* jouit.

Pour le maître (S1) qui s'esclavage (S2), il n'y a pas seulement lui-même comme esclave (S1–S2). Il reste son expérience d'esclave qui le divise (S2/*a*◇$). Il reste la jouissance de l'Autre qu'il est quand il se tourmente. Il reste la jouissance *de* l'*Heautontimoroumenos* qui a « quantité d'esclaves », *quantité de signifiants*, mais qui, faute d'un Autre de l'Autre, *il est lui-même un signifiant,* un esclave parmi les esclaves, devant « faire leur service » sans pouvoir se « relâcher un instant »[298].

Dans l'antiquité pré-capitaliste, où « il fallait qu'il y ait des esclaves, parce que ceux qui jouissaient c'étaient eux », le maître, « l'homme libre, n'aspirait qu'à ça »[299]. Il ne souhaitait que de se « faire esclave » pour « ne plus se consacrer qu'à jouir »[300]. Il ne voulait que jouir, à notre manière moderne, en étant son propre tortionnaire : en subvenant lui-même à ses désirs. Il ne

---

[295] Miller, J.-A. « Lacan et la politique » (2003), *Cités*, 16, p. 113.
[296] Lacan, J. « Télévision » (1974), in *Autres écrits, op. cit.*, p. 518.
[297] *Ibid.*
[298] Térence, *Heautontimoroumenos,* Marouzeau (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1970, 65-75, pp. 22-23.
[299] Lacan, J. *Les non-dupes errent* (1973-1974), séance du 20.11.73.
[300] *Ibid.*

prétendait qu'au « supplice » capitaliste, *presque* masochiste, du maître qui ne conquiert son autosuffisance, son indépendance matérielle, qu'en « se faisant esclave »[301]. Il ne convoitait que cette jouissance *de* l'esclave que Ménédème — comme nous tous — acquiert déjà lui-même *pour* soi, par son travail, en se torturant avec le *tripalium* de son discours (S2/*a*→S1).

Si le seigneur (S1) aspirait à « prendre la place » du serviteur (S2), c'était pour éprouver la jouissance du serviteur (S2/*a*). C'était pour se procurer cette *chose de l'Autre*, cette expérience spontanée, cette vie authentique. C'était pour avoir cet avoir légitime de l'esclave qui « avait la chose », qui avait le réel, tandis que son maître n'avait que le symbolique : le mot, la mort, le prestige, « le titre »[302]. L'aspiration du seigneur, en effet, était naturellement portée vers un « lot » de serviteur qui « valait mieux » que celui de seigneur[303]. Elle était directement tournée vers la jouissance de « l'esclave » comme « seul possesseur des moyens de jouissance »[304]. Elle poursuivait *la fin qui revenait à ses moyens*, la jouissance qui retournait au travail esclavagé lorsque le maître la gaspillait (*a*→S1→S2/*a*), par exemple en se laissant torturer indéfiniment par l'obséquiosité *presque* sadique de ses esclaves, par cette insolente servilité qui s'imposait à lui dans son entourage matériel, par cette insistante générosité qui lui offrait tout le monde inintelligible qu'il percevait — obscure extériorité d'un inconscient qui ne cessait jamais de résonner partout.

En aspirant à la satisfaction du serviteur, en soupirant après cette expérience de bourreau, le seigneur, en victime, ambitionnait la jouissance d'une parole qui ne pouvait le servir, et le satisfaire, qu'en le torturant. Pensons ici au maître qui « aime mieux entendre mal parler » son valet « que de ne rien entendre »[305]. Pensons aux voix que nous ne cessons jamais d'entendre : celle d'un Jacques ou d'un Sganarelle ou d'un autre laquais qui nous tourmente, celle qui nous tracasse dans notre solitude, celle de n'importe quel semblable qui nous importune, celle de Chrémès qui n'accorde pas de répit à Ménédème en lui rappelant que « rien de ce qui est humain ne lui est étranger »[306], ou encore celle de la radio qui rappelle à peu près la même chose et qui ne s'éteint jamais dans une voiture, dans ce lieu improvisé de travail, blessant la sensibilité de l'automobiliste qui s'éloigne enfin de son

---

[301] Térence, *Heautontimoroumenos, op. cit.*, 135, p. 26.
[302] Diderot, D. « Jacques le fataliste » (1796), in *Œuvres romanesques*, Paris, Garnier, 1962, p. 665.
[303] *Ibid.*
[304] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 91.
[305] Diderot, D. « Jacques le fataliste » (1796), *op. cit.*, p. 650.
[306] Térence, *Heautontimoroumenos, op. cit.*, 70, p. 23.

lieu officiel de travail et qui devrait pouvoir se taire et se reposer — comme s'il était possible d'échapper au lieu de l'Autre !

Dans le rapport de l'auditeur aux voix des émetteurs qui le torturent, nous retrouvons, sous la forme d'un nouveau « masochisme politisé »[307], la jouissance que le consommateur acquiert *pour* soi, mais dont il ne dispose pas, car elle ne peut pas se transmettre *à* lui, car elle est intransmissible *en* soi, car elle est *du* fournisseur. Et pourtant, bien qu'elle soit de cet émetteur et qu'elle revienne à lui en étant gaspillée, la jouissance ne lui est pas destinée, car elle est *pour* l'auditeur. Étant ainsi pour le consommateur, elle ne reste dans le fournisseur que pour être là réinvestie. C'est ainsi que le plus-de-jouir, qui n'est tel que *pour* l'Un qui le gaspille, devient là, pour l'Autre, un *plus-de-signifiance* à réinvestir. Or, dans ce réinvestissement, il ne reste du *plus-de-jouir incomptabilisable* (S2/*a*) que son « mémorial » ou son « équivalent », à savoir une *plus-value comptabilisable* (S2→*a*), *prise pour argent comptant,* dont la comptabilité marque la transition entre le discours pré-capitaliste du maître antique ($\S1→S2/*a*) et celui capitaliste du maître moderne universitaire (S1\S2→*a*/$)[308].

La plus-value comme plus-de-signifiance

Pour saisir la plus-value dans notre optique, situons quatre concepts économiques au sein d'un langage qui embrasse tous les autres moyens de production :

a) La *marchandise* est l'énoncé de savoir auquel on réduit l'énonciation du sujet réel, sa vérité, sa force de travail. Elle apparaît comme une articulation signifiante (S1→S2) qui n'est pas tautologique (S1→S1). Avec un prédicat (S2) qui ne dit pas la même chose que le sujet grammatical (S1), elle a une valeur d'usage qui ne vaut pas la même chose que sa valeur d'échange. Ainsi, la phrase que nous prononçons, l'action que nous engageons ou le personnage que nous interprétons, de même que l'engin que nous achetons ou l'ingénieur que nous embauchons, recèlent des possibilités d'utilisation ou d'exploitation, d'élaboration ou d'explication, qui ne sont pas réductibles à la réalité de leur signifiance, de leur salaire, de leur prix dans le marché, de leur statut dans l'échange.

b) La *valeur d'échange* (S1) de l'articulation signifiante (S1→S2) constitue la réalité de sa signifiance ou de son prix de vente (S1→) dans le

---

[307] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 427.
[308] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 92.

marché langagier (→S2). En présentant le sujet de l'énoncé, rôle, poste, marque ou coût, elle représente le sujet de l'énonciation qui joue le rôle, occupe le poste, porte la marque ou comporte le coût. En représentant symboliquement ce sujet réel qui s'exprime, la valeur d'échange le situe, le distingue, l'identifie dans ce qu'il exprime. Elle est ce qui le maîtrise quand il se manifeste. Elle est la valeur symbolique à laquelle il s'identifie. Elle est le salaire identitaire qu'il reçoit du langage en échange de sa force de travail ou d'énonciation. Elle est son identité symbolique, sa position structurelle, sa condition de subsistance, d'existence, de conscience, d'échange dans le discours.

c) La *valeur d'usage* (S2) de l'articulation signifiante (S1→S2) indique sa productivité, son efficacité ou sa capacité de produire des effets (S2→), notamment l'effet d'un plus-de-signifiance (→*a*). Elle est l'usage qu'un langage peut faire d'une force de travail, en tant que marchandise, quand il la possède en échange de sa valeur d'échange. Elle inclut tout ce que le sujet de l'énonciation, comme force de travail, peut énoncer en échange d'un signifiant, d'un salaire identitaire, d'un sujet de l'énoncé. En explicitant le surtravail de l'inconscient, la valeur d'usage implique déjà ce qu'un tel surtravail produit : le fruit de l'exploitation, le plus-de-signifiance du prédicat par rapport au sujet, l'excédent productif de l'usage par rapport à l'investissement salarial dans l'échange.

d) La *plus-value* désigne le plus-de-signifiance (*a*) produit par l'usage d'une force de travail réduite à l'articulation signifiante de la marchandise (S2→*a*). Elle est le profit qu'un langage tire de cette force d'énonciation. Elle est la valeur-en-trop de son usage par rapport à sa valeur d'échange. Elle est le produit symbolique de la différence entre ce qu'un langage donne à un sujet et ce qu'il obtient de lui en acquérant sa force comme une marchandise. Il s'agit là de la différence entre un signifiant et un discours, un rôle et son interprétation, le poste et sa productivité, la marque et la performance, le coût et le profit, la signifiance restreinte du sujet dans l'identité de l'échange salarial et la signifiance illimitée du prédicat dans l'altérité de l'usage productif. Comme symbolisation de cette différence, la plus-value est la valeur symbolique de ce que produit le surtravail prédicatif de l'inconscient, de ce qu'il ajoute au sujet, de ce qui s'exploite dans le discours : de ce pourquoi cela vaut bien la peine de parler.

Dans la valeur d'usage d'une articulation signifiante (S2), il faut donc inclure, avec Goux, « pas seulement le fait qu'elle peut servir comme objet de consommation », en produisant un plus-de-jouir à gaspiller (S2→*a*→$), mais aussi « le fait qu'elle sert le moyen de production » qu'est le langage, en produisant un plus-de-signifiance à réinvestir comme Capital symbolique

(S2→*a*→S1→S2)[309]. En tant que surplus d'usage productif, ce plus-de-signifiance constitue, non pas un bénéfice intransmissible, mais un rendement transmissible qui surpasse l'investissement salarial. Il constitue donc, non pas une insignifiante jouissance de la valeur, mais une valeur signifiante qui est censée déborder la valeur signifiante des moyens de production d'où elle surgit. En dépassant ainsi, dans le prédicat, le *poids signifiant* du sujet de l'énoncé, le plus-de-signifiance détermine déjà, dans chaque articulation, la prochaine articulation signifiante (S1→S2→*a*→S1→S2).

En tant qu'excédent signifiant (→S2/*a*) d'une articulation signifiante (S1→S2), excédent qui dépasse la valeur de la signifiance nécessaire pour effectuer l'articulation (S1→), le plus-de-signifiance correspond à la plus-value que Marx définit : comme « excédent de la valeur du produit sur la valeur de ses éléments » de production[310], comme « valeur d'une marchandise » qui « surpasse celle des marchandises nécessaires pour la produire »[311], comme valeur d'un « procès de travail » (S1→S2/*a*) qui se « prolonge au-delà » de « la valeur de la force de travail payée par le capital » (S1)[312]. Dans la perspective marxienne, ce plus-de-signifiance est toujours produit *avec* le travail non payé de l'ouvrier : « surtravail » aliéné qui ne sert plus à la subsistance du travailleur, mais à la capitalisation du capital, du capitaliste, du système capitaliste[313]. Dans la perspective marxiste lacanienne, le même plus-de-signifiance est similairement produit *avec* ma force de travail aliénée dans le surtravail de l'inconscient ou du système symbolique : surtravail qui ne sert plus à ma subsistance dans ce système du langage et de la civilisation (S1), mais au fonctionnement de ce même système (S1→S2).

Le savoir de l'esclave

Il est bien vrai que le plus-de-signifiance est produit *avec* ma force de travail, mais ceci ne veut par dire qu'il soit produit *par* cette force. Il est plutôt produit *par* le travail de l'Autre, de l'inconscient, du système qui utilise ma force de travail. Ceci veut dire qu'il est produit :

a) Par le surtravail d'une altérité prédicative (S2→*a*) : activité qui ne sert plus à la subsistance de mon identité subjective (S1).

---

[309] Goux, J.-J. « L'inscription du travail » (1968), in *Freud, Marx, économie et symbolique, op. cit.*, p. 125.
[310] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), op. cit., III, IX, p. 163.
[311] *Ibid.*, III, VII, p. 145.
[312] *Ibid.*, III, VII, p. 151.
[313] *Ibid.*, III, IX, p. 167.

b) Par le surtravail qui entretient le désir de l'Autre : corvée qui se joint au travail pour subvenir à mes besoins.

c) Par le surtravail qui accorde une jouissance pulsionnelle : passe-temps qui s'ajoute au temps de travail pour ma satisfaction naturelle.

d) Par le surtravail, apparemment superflu, de « l'inconscient » et du « symptôme »[314] : besogne qui prolonge le travail nécessaire pour soutenir ma conscience et mon existence.

Dans le symptôme et l'inconscient, un langage travaille en aveugle. Avec ma force de travail, le système fait son travail machinal. Avec ma force, mais sans ma pensée ni mon calcul ni mon jugement, *ça* « travaille — comme le dit Lacan — sans y penser, ni calculer, juger non plus »[315]. Ça produit sans songer même à se reproduire. Et pourtant, ça se reproduit. La preuve est là, dans la persistance du symptôme, dans la mémoire de l'inconscient, dans la continuité de mon langage, dans la durée d'un tel « savoir qui ne consiste que dans un chiffrage »[316]. Ce n'est qu'une forme répétitive de notation. Ce n'est qu'un savoir-faire artisanal, traditionnel, habituel. Ce n'est qu'un *savoir pré-capitaliste d'esclave* : une signifiance qui chiffre le plus-de-signifiance (S2/*a*), un *inconscient de classe* qui produit ce qu'il chiffre et qui se reproduit jusqu'au moment où il se perd dans une *ignorance capitaliste de prolétaire* ($).

Tout en ignorant la vérité, le prolétaire incarne lui-même ce qu'il ignore. Il incarne la « vérité » du « prolétaire *an sich* »[317]. À la différence de l'esclave, il n'est plus *un savoir sur la vérité* (S2), mais *la vérité du savoir* ($). Il n'est plus *un inconscient de classe*, mais *la classe de l'inconscient*. Il est la force de travail ($) qui fait le travail de l'inconscient : de la chaîne signifiante (S1–S2) de production (→*a*). Logiquement, sa découverte comporte un déchiffrage de cette production.

Quand Marx profère explicitement la tirade capitaliste (S1\$→S2/*a*) et dit la vérité du capitalisme (S1\$), quand il « dit » le « prolétariat » ($) et lui « réinsuffle » ainsi « du sens »[318] (→S2), il ne peut s'empêcher, en même temps, à partir de « la plus-value découverte » (*a*), de « précipiter une conscience dite de classe »[319] (S2→*a*/$) : une conscience propre à ce que Lacan désigne comme *discours universitaire* (S1\S2→*a*/$). La plus-value déchiffrée se retrouve alors chiffrée à nouveau dans la *conscience de classe*

---

[314] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 424.
[315] Lacan, J. « Introduction à l'édition allemande des Écrits » (1975), in *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 556.
[316] *Ibid.*
[317] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 12.02.69, p. 173.
[318] Lacan, J. *Dissolution* (1979-1980), séance du 18.03.80.
[319] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 424.

du prolétaire « *für sich* », laquelle peut retomber « du même coup », avec le marxisme-léninisme, dans « la conscience de classe du parti où on ne dit plus jamais la vérité »[320] (S1\S2).

Dans la conscience de classe, le prolétaire peut récupérer quand même *un savoir* (S2). Mais celui-ci n'est pas le sien. Il n'est pas un *savoir de prolétaire*. Il n'est pas un savoir propre comme le savoir d'esclave. Surgissant lors de la transition du discours du maître antique au discours du maître moderne universitaire, il est plutôt un « savoir de maître » qui s'ensuit d'une « transmutation » du *savoir d'esclave* (→S2/*a*) en *savoir de maître* (S1\S2→), du savoir artisanal en savoir académique, du savoir technique en savoir scientifique et technologique, du savoir pratique en savoir théorique et idéologique[321]. Il est évident qu'en étant dupe d'un tel savoir, le prolétaire, avec *sa* conscience *de* l'ingénieur d'usine ou de parti, ne fait que « changer de maître »[322].

Avant d'aboutir au discours de l'usine universitaire (S1\S2→*a*/$) et à la conscience du parti marxiste-léniniste (\S2), Marx doit passer par la tirade capitaliste (S1\$→S2/*a*) et par le dévoilement d'une vérité (\$) dont on ne peut jamais avoir conscience : la vérité du symptôme, celle de la prolétarisation dans « l'exploitation » inhérente à la « duperie d'une conscience » qui « sert à quoi elle ne sait pas servir »[323] (S1\$). Ce n'est qu'après le dévoilement de cette vérité que Marx arrive au déchiffrage du corrélat de la vérité. Ce corrélat est un objet que l'on ne peut jamais savoir dans le discours du maître (S1→S2). Dans ce discours, le savoir exclut le même objet auquel il se rapporte (S2/*a*). Comme on le sait déjà, cette exclusion ne peut être que par dissimulation. Le savoir dissimule son objet. Pour le dissimuler, il le chiffre. Et pour le déchiffrer, il fallait Marx et son discours universitaire (S2→*a*), où l'objet en question (*a*) devient enfin une plus-value que l'on peut savoir (S2→*a*) et que Marx définit comme ce qu'elle est : comme la « coagulation » d'un surtravail, d'un « temps de travail extra »[324], gratuit, exploité, qui est « prolongé au delà d'un certain point » où nous achevons le travail rétribué, salarié, proportionnel à la signifiance de notre salaire[325].

Dans une perspective marxiste lacanienne, le surtravail est la corvée d'une espèce devenue civilisation. Il est la prestation que tous les hommes, *qui sont tous des prolétaires*, doivent à leur langage, à leur société, à leur

---

[320] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 12.02.69, p. 173.
[321] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 17.12.69, p. 34
[322] *Ibid.*
[323] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 05.03.69, p. 208.
[324] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, III, IX, p. 167.
[325] *Ibid.*, VII, II, p. 151.

communauté humaine, à leur nature faite culture. Pour tous les individus, qui sont tous divisés d'eux-mêmes, une telle corvée n'est rien d'Autre que le surtravail du langage, du symptôme et de l'inconscient, tel qu'il s'exprime dans le travail du rêve ou de la névrose, mais aussi dans n'importe quelle autre activité pulsionnelle qui soit motivée par le désir, qui se rapporte à la jouissance et qui se prolonge donc au-delà de la besogne nécessaire pour la satisfaction du besoin individuel. Bien que cette activité supplémentaire « coûte du travail » à notre inconscient esclavagé, elle « forme » un plus-de-signifiance qui a pour notre conscience qui maîtrise « tous les charmes d'une création *ex nihilo* »[326] : signifiance première, mystère de toute marchandise, Chose du capitalisme, cause effective et non finale, cause inaccessible de notre désir de consommateurs, cause impossible pour laquelle nous travaillons toujours plus que le nécessaire.

À propos de la Chose mythique du capitalisme, « l'évangile selon Marx », qui sort « le dire » du « mythe » et le « remet » à la place de « l'histoire », nous enseigne — comme l'évangile selon Jean — qu'à l'origine « d'*ex nihilo* rien ne s'y crée que du signifiant »[327]. Pour nous enseigner cela, il nous démontre d'abord, d'une manière secrètement structuraliste, que toute création d'une signifiance (→S2), quand elle n'est pas simple reproduction tautologique insignifiante, elle est déjà production d'un plus-de-signifiance (→*a*). Pour compléter cet enseignement, le même évangile nous montre ensuite, d'une manière ouvertement matérialiste, que pour produire ce plus-de-signifiance (→*a*), il ne faut pas seulement le surtravail concret du système de production (→S2→*a*), mais aussi la réalité physique et corporelle, musculaire et dynamique, de la force de travail qui fait le surtravail ($). Afin de produire la cause finale de notre désir qui nous manque toujours et qui nous fait consommer tant de biens superflus, il faut donc *nous l'arracher* par l'exploitation de notre propre force de travail. Par cette exploitation, il y a l'objet, « perdu au début » et « reperdu après »[328], qui est là pour causer notre désir, notre surtravail et notre plus-de-consommation. En causant tout cela, l'objet permet, aussi bien à la fin qu'au début, la reproduction chiffrée de cette « structure métaphysique » et « sociale » qu'est la tirade capitaliste[329].

---

[326] *Ibid.*, I, IX, I, pp. 214-215.
[327] Lacan, J. « Postface au séminaire XI » (1973), in *Autres écrits, op. cit.*, p. 506.
[328] Regnault, F. *Le Marx de Lacan* (2005), séance du 18.04.05.
[329] Lacan, J. *Problèmes cruciaux de la psychanalyse* (1964-1965), séance du 09.06.65.

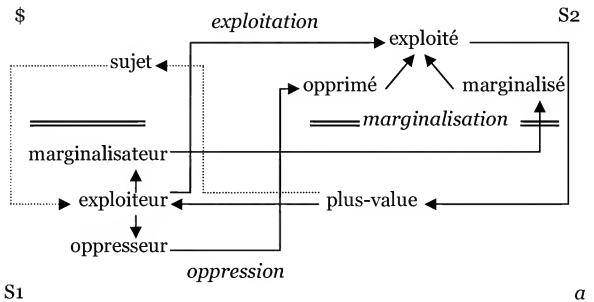
L'exploitation de la ségrégation

Sublimant le plus-de-signifiance, l'élevant à la dignité d'une signifiance première, l'Un méconnaît le surtravail du système (S2) que le sujet ($) fait ponctuellement de manière à produire cette plus-value et en vue de reproduire la structure même de sa production (S2→*a*). Aux yeux d'un patron qui ne voit pas la prolétarisation (→$) dans l'exploitation (S2→*a*), le salarié n'apparaît pas aliéné dans l'Autre (S2), mais il paraît bien intégré dans l'Un du capitalisme (S1). Pour le capitaliste, le prolétaire ($) est lui aussi un capitaliste (S1). Il est un capitaliste car il consomme, car il peut même épargner et réunir *un capital*, et tout cela parce qu'il partage *le Capital* : parce qu'il est toujours payé. Si le payement est injuste, il s'agit, dans le calcul idéaliste du patron — qui fait ici preuve d'un certain psychologisme spontané dans ses raisonnements —, d'une insuffisance idéale de gratification salariale ou de reconnaissance patronale. Il ne s'agit donc pas, dans cette illusion capitaliste, de ce dont il s'agit vraiment dans le capitalisme réel : d'un surplus matériel de travail gratuit, esclavagé, volé — travail de l'inconscient, de l'Autre extérieur à la conscience capitaliste.

Ne voulant rien savoir, l'Un qui règne en nous, ce maître capitaliste et individualiste, phallocentrique et ethnocentrique, occidental ou septentrional, croit savoir que *la* plus-value *pour* lui est également *sa* plus-value *à* lui, son acquis individuel, son mérite personnel, son profit, son capital, sa capacité légitime de jouissance, créée *ex nihilo* par lui, pour se récompenser précisément de l'avoir créée. C'est comme s'il ignorait que cette plus-value est le surtravail d'un Autre qui recèle une force de travail réelle et qui peut être située, en tant qu'extériorité de notre inconscient, partout en-dehors de l'intériorité consciente de l'Un : aussi bien dans notre féminité que dans celle de notre femme ou de notre femme de ménage, aussi bien dans nos draps que dans un champ de coton, aussi bien dans nos rêves que dans les cauchemars d'autres peuples, aussi bien dans notre élocution que dans les informations d'un journal radiophonique, aussi bien dans nos symptômes que dans ceux du tiers monde, aussi bien dans notre usine langagière que dans une usine de la Chine ou dans une voiture piégée de l'Irak ou dans une contrée affamée de l'Afrique — laquelle n'est affamée, faute de nécessaire pour satisfaire son besoin, que pour nourrir cette jouissance pulsionnelle où nous n'arrivons jamais à satisfaire notre désir du superflu.

Dans la tirade capitaliste prétendument post-colonialiste, laquelle succède au discours du maître colonialiste propre à « l'humanitairerie de

commande dont s'habillaient nos exactions »[330], l'Autre sous-développé reste apparemment oublié, *enfin oublié*, dans ses contrées affamées. En mésestimant le passé autant que le présent, nous estimons que nous ne sommes plus responsables que de le « laisser à son mode de jouissance »[331]. Nous croyons n'être coupables, dans une idéologie fondée sur le droit à la différence, que de sa « séparation »[332]. Or, en deçà de toute séparation, il est évident que « l'extension du capitalisme véhicule le sous-développement »[333]. Quant au sous-développé, nous ne le séparons du développement capitaliste que pour ne pas le laisser en profiter. Nous ne le séparons que pour ne pas le laisser profiter de *notre* profit : du plus-de-jouir que nous tirons de son exploitation. En effet, sans une séparation (/) de l'exploité (S2) par rapport au produit de son exploitation (*a*), il n'y aurait pas d'exploitation. Il n'y aurait pas d'extraction possible d'une plus-value qui doit être détachée, séparée de l'exploité, de manière à se transmettre jusqu'ici et nous payer notre plus-de-jouir (S2→*a*→S1).



Sans la séparation, il n'y aurait pas d'exploitation. Pour accomplir cette exploitation qui nous arrange à bien des égards, il nous faut l'écartement du sous-développé par rapport à notre développement. Il nous faut des distances plus grandes que celle de Versailles aux faubourgs pauvres de Paris. Il

330 Lacan, J. « Télévision » (1974), *op. cit.*, p. 534.
331 *Ibid.*
332 *Ibid.*
333 Lacan, J. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), *op. cit.*, séance du 10.02.71, p. 50.

nous faut des frontières, des mers, des murs et des lois contre l'immigration. Il nous faut de l'angoisse, de la phobie, de la xénophobie, de la mixophobie. Sans tout cela, « rien ne peut fonctionner »[334].

Dans toute *oppression* par le signifiant-maître (S1→S2), il faut qu'il y ait une certaine *marginalisation* par rapport au plus-de-jouir (S2/*a*) pour qu'il puisse y avoir de l'*exploitation* de la plus-value (S2→*a*→$). Dans le racisme renaissant, par exemple, *il faut qu'il y ait une certaine ségrégation raciale de l'Autre, par rapport à notre jouissance, de façon à ce qu'il puisse y avoir, en notre faveur, une discrimination raciale, dans le partage de la richesse, qui nous met dans notre position avantageuse dans le droit à la jouissance.* Quant à notre inimitié, animosité, aversion, répulsion à l'égard de l'Autre discriminé qui ne jouit pas de ce droit, tout cela est indissociable d'une fraternité, comme celle des français ou des européens, au sein de l'Un qui en jouit. Malheureusement pour les immigrés dans leur condition orpheline, « tout ce qui existe est fondé sur la ségrégation, et, en premier temps, la fraternité »[335].

Quand les français et les européens « se découvrent frères, on se demande », avec Lacan, « au nom de quelle ségrégation »[336]. Ensuite, quand ils parlent de leurs « idéaux culturels », on pense, avec Freud, à la « désunion » et « l'inimitié » que ces idéaux comportent[337]. Finalement, quand ils ne font que remarquer les différences culturelles, on se rappelle, encore avec Freud, que c'est précisément en « vertu de ces différences » que « chaque culture s'arroge le droit de tenir l'autre en piètre estime »[338].

Dans la tirade capitaliste, l'énoncé particulariste post-colonialiste de la *différence* horizontale entre nous et l'Autre ($–S2) est instrumentalisé par l'énonciation universaliste néo-colonialiste de *l'inégalité* verticale entre l'Un et l'Autre discriminable : entre le capital et le travail exploitable (S1–S2). Dans cette énonciation toujours valable dans le capitalisme impérialiste, nous possédons les moyens de production, *nous possédons le travailleur du tiers-monde*, tandis qu'il est un prolétaire qui ne possède que sa force de travail. Si notre capital objectif incarne le *sujet du capitalisme*, le travail du prolétaire, du vrai *sujet capitaliste,* doit être *l'objet du capital.* Il doit se « laisser acheter » par notre capital, par notre richesse, par nos produits qui « participent » de notre « essence de riches »[339] : produits de luxe et de

---

334 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 10.06.70, p. 208.
335 *Ibid.*, séance du 11.03.70, p. 129.
336 *Ibid.*
337 Freud, S. *L'avenir d'une illusion* (1927), *op. cit.*, II, pp. 153-154.
338 *Ibid.*
339 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 95.

première nécessité, de l'esprit et de beauté, pharmaceutiques et cosmétiques, alimentaires et vestimentaires, scientifiques et artistiques, etc.

Le travailleur asiatique ou africain doit se perdre pour boire notre soda ou notre champagne, pour avaler notre vitamine ou notre hamburger, pour enfiler notre jean, regarder notre film, tirer notre fusil ou utiliser notre argent. Pour acheter cet argent et tous les autres produits, le travailleur cesse d'être ce qu'il est. Il renonce à sa richesse, à sa culture, à sa personnalité. Il renonce à lui-même. Il se prolétarise ($) et il s'aliène (S2). En travaillant pour acheter, il se vend pour se vendre. Il se dépense pour acheter. En achetant nos produits, il ne paye pas de sa poche, mais de sa personne. En achetant ce que nous lui vendons, il se vend à nous. Il nous laisse l'acheter avec la monnaie de nos produits, avec ces produits de notre imagination, avec ce rendement de notre savoir-faire. Ce faisant, il « perd » son propre savoir-faire, sa culture, son langage, son style à lui, son talent, son génie, sa vocation : une habilité, une virtuosité distinctive qui lui donnait son « statut »[340], la particularité de sa consommation, sa propre jouissance différente de la nôtre.

Afin de neutraliser la jouissance insurmontable du peuple que nous voulons maîtriser, nous lui vendons notre jouissance intransmissible, qui sera toujours la nôtre, qui ne sera jamais la sienne, qui ne sera jamais pour lui. C'est de manière analogue que notre savoir transmissible de maître moderne universitaire, fruit et moyen d'exploitation du sien, est mis à la place du sien. À travers tous nos produits de remplacement et de substitution, notre savoir de riche, qui « n'est qu'appareil d'exploitation »[341], devient ainsi le savoir du pauvre. Or, puisqu'il s'agit de notre savoir, nous le saurons mieux que lui. Puisqu'il s'agit de notre culture et de notre argent, nous aurons généralement plus de culture et d'argent que lui. Nous le dépasserons dans notre domaine. Dans notre propre habileté, nous serons les plus habiles. Nous serons les plus forts dans ce qui est notre fort. Dans ce qui est notre propre talent, nous serons ceux qui ont le plus de talent. Quant au talent du pauvre, son habileté, sa culture, tout « ce savoir, le riche se l'acquiert par-dessus le marché »[342].

Pour mieux faire notre fortune et sa misère, notre exploité doit être en plus défavorisé par un commerce inéquitable qui produit aussi la plus-value qui paye notre plus-de-jouir : une richesse qui est nécessairement *la nôtre*, « la richesse du riche »[343], par rapport à laquelle un pauvre doit rester en situation de marginalisation et de ségrégation. Mais il ne reste dans cette

---

[340] *Ibid.*
[341] *Ibid.*
[342] *Ibid.*
[343] *Ibid.*, p. 94.

situation, j'insiste, que pour être exploité, comme travailleur, et discriminé, certes, dans *le* partage de *la* richesse, mais aussi, par là, dans *son* droit à *notre* jouissance.

Tout en devant marginaliser les autres peuples de notre plus-de-jouir qui ne peut jamais circuler, nous trouvons la manière d'exploiter leur plus-value qui peut bien circuler, précisément en leur faisant accepter, comme seule monnaie courante et principe général de valeur, cette jouissance, la nôtre, par rapport à laquelle nous devons les marginaliser. Autrement dit, même si nous ne pouvons pas partager avec eux notre plus-de-jouir particulier et inaliénable, qui doit rester ici en Occident et en Europe, nous pouvons les obliger à partager avec nous la plus-value universelle et aliénable de leur travail, qui doit payer notre plus-de-jouir, et nous leur « imposons » pour cela, moyennant la globalisation, notre mode occidental européen de jouissance : de valeur et de valorisation, d'usage et de consommation, de richesse et de développement, etc.[344] La preuve en est que « nous les tenons pour des sous-développés »[345]. À nos yeux, ils ne sont pas quelque chose d'Autre que nous, comme le prétend notre discours capitaliste, mais ils sont moins du même. Ils sont en dessous du même. Ils sont arriérés. Ils sont retardés. Ils sont en retard. Ils sont deuxièmes (S2) après l'Un (S1), comme *le sait* le discours du maître néo-colonialiste ($/S1→S2) dissimulé par notre discours capitaliste post-colonialiste (S1\$→S2). De crainte de reconnaître l'Autre développé à sa manière, comme *inconscient irréductible*, nous le tenons pour un Même sous-développé ou en voie de développement, comme *subconscient en voie de prise de conscience* — toujours faisant preuve de psychologisme dans nos raisonnements.

Le plus-de-jouir à l'envers de la plus-value

Avec leur discours de maître, Bouvard et Pécuchet, l'*Un* (S1) et l'*Autre* (S2), avouent ce que *nous* ($) taisons (S1→S2). Ils avouent, par leur comportement, la double vérité, indigne pour le patron et révoltante pour son travailleur, de notre discours capitaliste ($→S2) :

a) À la place de l'esclave (S2), Pécuchet fait savoir ce que nos prolétaires ignorent souvent. À l'instar des rescapés de la révolution industrielle qui subsistent encore, il témoigne, par son auto-exploitation, que le plus-de-jouir exige de lui-même la production d'une plus-value à partir d'un surtravail (S2→*a*) analogue à celui des gens qu'il exploite : un travail de

[344] Lacan, J. « Télévision » (1974), *op. cit.*, p. 534.
[345] *Ibid.*

travailleur sous-développé, donc sous-payé, donc partiellement non-payé, donc esclavagé ou travaillant sans être payé pour son travail. Pécuchet nous apprend tout cela quand il reconnaît que pour s'offrir lui-même un plus-de-jouir, il doit le payer d'un surtravail esclavagé, non rémunéré, tel celui que s'imposent encore délibérément certains braves gens qui perpétuent le discours du maître dans les associations bénévoles. Comme eux, Pécuchet doit s'exploiter volontairement. Il doit travailler en tant qu'esclave à la suite de son travail de subsistance. Après ce « gagne-pain » qui « l'absorbe », il doit s'adonner gratuitement à « l'étude » et à la « distraction d'inspecter les travaux publics »[346]. Après sa retraite, il doit se montrer infatigable dans la ferme de Bouvard.

b) À la place du maître (S1), Bouvard révèle ce que nos capitalistes nous cachent. À l'instar des nobles aristocrates qui survivent à l'embourgeoisement généralisé, il témoigne, par sa franche oisiveté, que sa richesse n'est pas la juste rémunération pour son travail, mais un plus-de-jouir pour le maître qui ne fait rien d'autre *qu'être, qu'être maître*, pour le mériter ($a \rightarrow S1$). En bon maître, Bouvard, pour jouir, ne fait rien d'Autre qu'*être* ce qu'il est : le signifiant-maître qui devrait jouir s'il n'était pas qu'un signifiant. Après qu'on lui « verse » de l'argent, il « prend une femme », il « ouvre une boutique » et il s'adonne ensuite aux « amis », à « la bonne chère » et « surtout » à « la paresse »[347]. Plus tard, avec un héritage qu'il reçoit, il ne tarde pas à songer qu'au lieu de travailler, c'est « mieux de placer le capital dans une banque », et « par l'accumulation du capital », avoir « le double sans s'être foulé le tempérament »[348].

La complémentarité entre Bouvard et Pécuchet, dans leurs positions respectives à l'égard de la plus-value, est à peu près la même que nous retrouvons entre Lacan et Marx au même égard. En ce qui concerne la position théorique marxienne, elle redécouvre et met au premier plan une conception pécuchetienne de la plus-value, comme surtravail, que des théories pré-marxiennes avaient découverte un jour, tout en la confinant au second plan, derrière le profit du capitaliste. Quant à la position théorique lacanienne, elle redécouvre et met au premier plan une conception bouvardienne de la plus-value, comme plus-de-jouir, que la théorie marxienne avait découverte un jour, tout en la reléguant au second plan, derrière le surtravail.

De même que Bouvard, qui se laisse convaincre par Pécuchet de la valeur spirituelle du surtravail, Lacan adopte la définition marxienne de la

---

[346] Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, pp. 14, 16.
[347] *Ibid.*, pp. 16.
[348] *Ibid.*, p. 44.

plus-value comme valeur matérielle du « travail non payé »[349]. Une telle valeur peut apparaître certes comme purement spirituelle, morale, aux yeux du travailleur scrupuleux : aux yeux de *l'inconscient consciencieux* qui la matérialise. Néanmoins, elle est bel et bien matérielle, métallique, pour le patron qui la spiritualise, la volatilise, l'évapore, la dérobe sans scrupules de conscience. Il n'en reste pas moins que cette spiritualisation n'est jamais totale. D'où il s'ensuit que la plus-value n'est jamais totalement spirituelle aux yeux du travailleur qui la produit. En effet, il y a toujours, dans l'expérience du surtravail, une matérialité irréductible à la spiritualité de la plus-value. Il y a toujours, pour le travailleur exploité, un vécu réel inexprimable par la valeur symbolique de son exploitation.

À une plus-value qui n'est pour le travailleur qu'un surplus abstrait de signifiance, Lacan « enduit à l'envers », pour le même travailleur, la concrétion du « plus-de-jouir »[350]. Ce plus-de-jouir se dégage comme un reste concret, solide, lors de l'évaporation de la plus-value. Il se précipite du haut comme un résidu lourd, matériel, qui ne peut se volatiliser dans l'Esprit du Capital. Il résulte d'une production du surtravail du prolétaire : une production de jouissance qui ne peut circuler, qui ne peut être dérobée par le capitaliste, qui se dérobe à lui, mais aussi au prolétaire. Cette production représente une perte pour le capitaliste qui ne sait pas tout gagner, tout dérober, tout exploiter. Elle représente aussi une perte pour le prolétaire qui doit tout perdre en travaillant : tout, même la jouissance qu'il gagne par son travail, à laquelle il doit renoncer en travaillant.

Étant perdu partout et pour tous, le plus-de-jouir *du* travailleur ne se trouve nulle part et ne vaut rien *pour* personne. Il est certes un surplus, mais un surplus de ce qui ne compte pas, de ce qui n'a aucune place, aucune valeur, aucune signifiance. On peut donc le désigner comme *plus-d'insignifiance.* Nous mettons ainsi en relief qu'il s'agit d'une entité dynamique mais négative : d'une perte de cette jouissance par laquelle *tout* est investi de sa propre signifiance.

Le plus-d'insignifiance correspond au coût en jouissance, pour un sujet, du plus-de-signifiance qu'il produit par son travail discursif toujours exploité. En générant du « savoir », ce travail de signifiantisation génère une signifiance qui porte un plus-de-signifiance, et qui se montre alors comme la « marchandise » qui porte une plus-value, qui *a* un « prix » dans « le marché », qui *est* ce « prix de la renonciation à la jouissance »[351].

---

[349] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.,* séance du 20.11.68, p. 37.
[350] *Ibid.,* p. 29.
[351] *Ibid.,* pp. 38-39

Dans un marché qui recouvre toutes les activités signifiantes, le plus-d'insignifiance (*a*) est le plus-de-jouir que le sujet ($) doit perdre pour produire un plus-de-signifiance, ou une plus-value (*a*), au moyen d'un enchaînement signifiant, dans une marchandise discursive, entre le sujet grammatical et les prédicats de ses énoncés (S1–S2) : entre le revenu identitaire du sujet qui procure sa langue au discours de l'Autre et le rendement aliénant de cette procuration ; entre le peu que le sujet reçoit et le tout qu'il donne en parlant ; entre le signifiant qui le représente, ou son infime valeur d'échange dans le marché du travail langagier (S1), et les signifiants auprès desquels il le représente, lesquels ne travaillent, quand il parle, qu'en travaillant avec sa force de travail, qui a une précieuse valeur d'usage pour la création et la multiplication de la valeur (S2).

À l'origine du plus-de-signifiance de toute signifiance synthétique (S1–S2) et non pas analytique (S1–S1) — dans le sens kantien des termes —, il y a la différence entre la piètre valeur d'échange du sujet qui se met à la disposition du langage (S1) et la considérable valeur d'usage de la force de travail que ce langage obtient du sujet (S2). Tout en étant corrélative d'un plus-d'insignifiance ou d'une perte de jouissance réelle, cette différence produit le plus-de-signifiance ou l'excès de valeur symbolique de la signifiance synthétique ou de la marchandise discursive. Celle-ci porte la différence (*a*) entre la valeur salariale qui maîtrise (S1) le sujet prolétarisé (/$), qui la reçoit en remettant sa force au système qui fait le travail de l'inconscient, et la valeur productive de ce travail du savoir inhérent au langage (S2). Cette différence est la condition nécessaire du rapport signifiant entre la position de subsistance (S1) du sujet ($), qui a besoin d'un signifiant-maître pour être dans un langage, et le discours de ce langage (S2), avec tous les autres signifiants qui s'enchaînent par la force de travail que le sujet doit échanger contre le signifiant-maître. Du point de vue capitaliste libéral, on ne verra là que l'articulation libre, spontanée, entre le prix ou le salaire du sujet dans le marché du travail, comme expression de l'autorité de son savoir, et ce savoir salarié, indissociable de l'usage que l'on en fait en l'acquérant, comme une « marchandise », dans le « marché du savoir » qui se tient dans ce langage où l'on habite[352].

Le plus-de-jouir comme homologue de la plus-value

Le plus-de-jouir résulte de la différence : entre le point et l'espace, entre l'étroite identification et la vaste aliénation du sujet qui parle, entre son bas

[352] *Ibid.*, p. 39.

salaire qui le maîtrise et la haute productivité qui l'esclavage, entre son petit prix subjectif et la grande utilité prédicative de sa parole, entre sa faible consommation et sa forte production de jouissance et de signifiance, entre la dérisoire valeur d'échange de son identité symbolique (S1) et l'importante valeur d'usage de sa force de travail énonciateur (S2). Ici, dans cette « faille » où « se produit » la plus-value, dans ce déséquilibre de la chaîne signifiante où surgit le plus-de-signifiance, Lacan situe le plus-d'insignifiance qu'est le plus-de-jouir (*a*), en tant que *frais en jouissance* (« frais », de *frangere*, « fracturer ») pour le sujet qui « ne jouit plus », pour ce prolétaire fracturé ($), « non identique désormais à lui-même »[353].

D'un certain point de vue, la plus-value et le plus-de-jouir, la rentrée de signifiance pour l'Autre et le déboursement de jouissance par le sujet, sont « la même chose, la même étoffe »[354]. Elles sont identiques dans leur dissimilitude. Sur le fond de leur « hétérologie »[355], l'une et l'autre se trouvent « en fonction d'homologie » et non pas « d'analogie »[356]. En effet, même si rien ne justifie la « comparaison » de leurs « natures », qui ne sont aucunement analogues, tout confirme l'homologie de leurs « rapports », qui sont exactement « les mêmes »[357]. Sous de tels rapports, la plus-value, la « *Mehrwert* » dans le discours marxien, n'est en fait que « la *Marxlust*, le plus-de-jouir de Marx »[358]. La chose est claire. Mais attention ! Tout en acceptant une telle homologie de rapports, il ne faut pas retomber dans une analogie structurelle contre laquelle Regnault nous met en garde : celle où « l'on dirait que le plus-de-jouir est à la jouissance, ou au signifiant, ou au sujet, ce que la plus-value est à la marchandise, ou à la production, ou à la force de travail »[359]. Non. Tout est plus compliqué. Certes, le plus-de-jouir *est* la plus-value. Or, en étant la plus-value, ce même plus-de-jouir lacanien, sans commune mesure avec les termes de Marx, est révélateur, *dans la plus-value qu'il est*, de quelque chose d'incommensurable avec la terminologie marxienne où la plus-value s'insère.

Au-delà de l'incommensurabilité entre la plus-value de Marx et le plus-de-jouir de Lacan, il y a l'incommensurabilité entre la plus-value, dans son interprétation lacanienne, et la terminologie marxienne où elle s'insère. Pour expliquer ces deux incommensurabilités, on dispose de ce que Lacan dé-

---

353 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, p. 21.
354 *Ibid.*, séance du 27.11.68, p. 45.
355 Bruno, P. « Partition. Marx, Freud, Lacan » (1993), *Barca!*, 1, 09.93, p. 45.
356 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 27.11.68, p. 45.
357 Miller, J.-A. *L'orientation lacanienne. Illuminations profanes* (2005-2006), séance du 15.03.06.
358 Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 434.
359 Regnault, F. « Compte-rendu du séminaire 'Le Marx de Lacan' » (2006), *op. cit.*

signe comme objet *a*. Par rapport à cet objet intrinsèquement incommensurable, la plus-value et le plus-de-jouir opèrent comme des fonctions totalement homologues, mais aussi absolument incomparables, sans absolument rien en commun, donc, encore une fois, incommensurables : incommensurables à cause de l'incommensurabilité de l'objet dont elles sont les fonctions. Un tel objet constitue ainsi leur seule commune mesure. Or, en étant incommensurables, elles ne peuvent avoir aucune mesure commune. D'où l'impossibilité du « terme incommensurable » qu'est par définition l'objet *a*[360]. En s'arrêtant sur cette impossibilité, Regnault montre comment elle se révèle quand la plus-value et le plus-de-jouir « arrachent respectivement la marchandise et la jouissance au calcul rationnel en introduisant un terme irrationnel, voire transcendant, que la logique du signifiant réputera 'contradictoire', ou plutôt : 'impossible' »[361].

L'objet *a* étant impossible, ses deux fonctions homologues doivent être aussi frappées d'impossibilité. Pour admettre leur homologie, il faut être sûr que toutes les deux sont impossibles. Il faut notamment avoir la certitude que la plus-value est aussi impossible que le plus-de-jouir. Il faut s'assurer qu'elle n'a aucune place dans le champ total et autosuffisant de nos possibilités. Pour cela, il suffit de remarquer l'impossibilité de la compter parmi les valeurs que nous pouvons compter, acquérir, échanger et calculer rationnellement dans toute logique de système de valeurs, en tant que *tautologique totalitaire* et prétendument ahistorique qui prétend évaluer tout et se suffire à elle-même pour sa reproduction éternelle. Dans l'autosuffisance de cette reproduction prévisible, toute production est surproduction. Elle est excédent imprévisible de production. Elle est une plus-value qui a uniquement la place contradictoire, impossible, d'une valeur qui n'a plus aucune place dans la valeur.

Dans un « marché » qui ne peut être fiable qu'en « totalisant » les « valeurs » des marchandises qui s'y échangent[362], la plus-value est un excédent qui déborde la totalité de la valeur échangée. Certes, la plus-value ne cesse pas pour autant de se *faire valoir* comme « une valeur à inscrire ou à déduire de la totalité de ce qui s'accumule »[363]. Cependant, cette totalité du capital, parce que totalité, n'admet pas de valeur supplémentaire à inscrire ou à déduire. Si la plus-value comme raison d'être de la marchandise est exclue par la totalité échangée comme réalité même de la marchandise, la

---

[360] Regnault, F. « Le Marx de Lacan » (2005), *Lettre Mensuelle de l'École de la Cause Freudienne*, 242, 11.05, pp. 4-5.
[361] *Ibid.*
[362] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, p. 17
[363] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 92.

plus-value comme condition de possibilité de l'accumulation du capital est aussi exclue par la totalité accumulée comme réalité même du capital.

Dans une brusque révélation de son homologie avec le plus-de-jouir, la plus-value se détache instantanément de n'importe quelle totalité de valeur que l'on se représente. Juste avant de se dissoudre totalement dans le tout, juste avant de cesser ainsi d'être ce qu'elle est, la plus-value est encore en trop dans le tout.

Dans la totalité purement symbolique de l'accumulation et de l'échange, la plus-value se montre en un clin d'œil, à l'instant même où elle apparaît pour disparaître aussitôt, comme tout le contraire de ce qu'elle est : comme une valeur inéchangeable et inaccumulable, comme une valeur sans valeur, comme une partie sans le tout.

Dans le capital et dans la marchandise, la plus-value ne ressort, au seul moment fugace où elle ressort, qu'en demeurant *quelque chose qui n'a rien à voir avec la plus-value*. Elle se met alors en évidence comme une valeur sans valeur : une valeur qu'on ne peut ni accumuler ni échanger sans qu'elle cesse d'être ce qu'elle est. Avant cela, avant de se confondre avec ce qu'elle n'est pas, elle reste isolée comme une partie sans le tout : une partie qu'on ne peut ni exclure ni inclure dans une totalité dont elle ne fait partie que dans la mesure où elle n'en fait pas partie. Elle est là une particule inassimilable. Tout en étant symbolique, elle *porte* quelque chose de réel qu'on ne peut symboliser.

Même si la plus-value est symbolique, elle ne l'est pas tout à fait. Même si elle glisse entre les symboles, elle n'est pas un symbole. Même si elle circule, elle reste fixée au plus-de-jouir qui ne circule pas. Comme surtravail du travailleur exploité, la plus-value reste attachée à une expérience, jouissance de la vie, jouissance perdue en travaillant. À la place de cette jouissance que l'on ne peut récupérer, la plus-value ne sait pas circuler pour celui qui la produit. Pour lui, elle doit toujours occuper cette place d'une jouissance partielle, réelle et vitale — soustraite à la vie de l'ouvrier —, qui n'a *plus* aucune place dans la valeur totale, symbolique et morte du capital et de la marchandise. La plus-value doit rester donc *entre parenthèses* dans une valeur d'échange, échangeable et cumulable, qui est idéalement une totalité sans parenthèses : une valeur totale et transparente, sans vice caché, sans défaut ni discontinuité, sans interruption ni exception à sa règle, sans imperfection, car *toujours parfaitement suffisante* pour être signifiante, pour être signifiante dans l'échange, donc pour être échangée.

Même si l'on s'obstinait à donner une place à la plus-value dans la totalité insaturable de son accumulation comme capital, on devrait bien reconnaître au moins qu'elle ne peut avoir aucune place dans la totalité saturée de l'échange ou du marchandage. Et pourtant, ce n'est que là où elle

peut être produite et donc obtenir une place. Elle ne peut obtenir une place que là où elle ne peut avoir aucune place. Elle ne peut se détacher, comme reste, que dans le discours totalisateur, sans reste, des valeurs d'échange des marchandises. Ce n'est que dans ce « discours capitaliste », et dans « l'absolutisation du marché » qu'il présuppose, où la plus-value peut « apparaître » comme le « fruit des moyens d'articulation » qui le « constituent »[364]. Or là elle ne peut « apparaître », pour disparaître aussitôt et sans vraiment apparaître, que par ses « effets de langage »[365]. Elle ne peut se matérialiser que sous la forme symbolique d'un plus-de-signifiance qui outrepasse la suffisance-de-signifiance où il se réabsorbe immédiatement. Sous une telle forme précaire, la plus-value résonne, par exemple, dans le « mot d'esprit » qui ne « provoque le rire » que dans la mesure où il tourne en dérision, avec son plus-de-signifiance, la suffisance-de-signifiance qu'il outrepasse d'un bout de réel qui chatouille[366]. C'est précisément avec ce bout, avec ce bout de plus-de-jouir, que la plus-value, chez Marx, excite « le rire » du capitaliste[367].

Tout en accusant une dangereuse « faille du savoir » et une grave « erreur dans la comptabilité » du système, tout en indiquant le point le plus sensible et vulnérable du capitalisme, la plus-value se moque du capitalisme, elle ne sert que le capitaliste, elle ne joue qu'en « sa faveur » et elle ne représente évidemment « aucun problème » pour lui[368]. C'est pour cela qu'elle peut exciter son rire. Et elle excite effectivement ce rire en se moquant de ce qu'elle relativise, en se moquant du « savoir absolu »[369] où « plus rien n'est que compte »[370], en se moquant par là de notre marché global, en tant que totalité signifiante de l'échange et du marchandage.

Dans une totalité signifiante, n'importe quel plus-de-signifiance équivaut à un trop-de-signifiance toujours impossible et imprévisible, souvent inquiétant et parfois risible, qui excède tout le sérieux apaisant de la suffisance-de-signifiance. Excédant un tel semblant de commerce et de communication, la plus-value surpasse le symbolique. Elle dépasse la valeur : sa propre valeur symbolique. Elle se déborde et se répand à l'extérieur d'elle-même, par-dessus le bord signifiant comptabilisable du discours ($S1 \rightarrow S2/a$). Elle

---

364 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 20.11.68, p. 37.
365 *Ibid.*
366 *Ibid.*, séance du 04.12.68, p. 64.
367 Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, VII, II, p. 150.
368 Oliveira, C. « 'O capitalista ri' : uma leitura d'O Capital de Marx em Lacan » (2004), *A psicanálise e os discursos*, Escola Letra Freudiana, Rio de Janeiro, 35-36, pp. 90-91.
369 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 04.12.68, pp. 64-65.
370 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 92.

devient ainsi excès réel incomptabilisable, surplus insignifiant, plus-d'insignifiance : *plus-de-jouir*.

La plus-value se trouve seulement là où la valeur n'est plus, c'est-à-dire là où commence le plus-de-jouir. Quant à ce plus-de-jouir, il ne réside pareillement que « là où la jouissance n'est plus »[371], c'est-à-dire là où commence la plus-value. Et pourtant, à la différence de la plus-value, le plus-de-jouir est bel et bien une jouissance. Il est même *la* jouissance. Il est la seule jouissance digne de ce nom : la vraie, celle qui ne se trouve que là où la fausse jouissance n'est plus, celle qui ne se trouve donc nulle part. Cette vraie jouissance est une richesse ignorée. Elle est une sensation toujours pressentie dans le prochain, mais jamais sentie par le sujet. Elle est une expérience inconnue qui se distingue de toute expérience connue. Elle est la jouissance mystérieuse et prometteuse à laquelle on renonce en travaillant : jouissance perdue lors du travail discursif, jouissance insignifiante qui excède toute signifiance de « quelque objet que ce soit du travail humain », jouissance incalculable qui dépasse les valeurs calculables de toutes ces « marchandises » qui ne « portent » que son vestige sous forme de plus-value[372].

Dans les marchandises qui la portent, la plus-value rappelle une valeur-en-trop qui dépasse toute valeur échangeable, entière, suffisante pour *avoir* la valeur qu'elle *est*. À « l'opposé » de « l'idée de mesure »[373], un tel excès incalculable est celui d'une jouissance, *la jouissance par excellence*, dont la signifiance, *la signifiance par excellence*, n'est à la mesure d'aucune signifiance. Conditionnant pourtant la possibilité de toute signifiance vraiment signifiante (S1–S2) et non tautologique (S1–S1), cette signifiance insignifiante (*a*) est une chose qui justifie tout et que le langage « obtient pour rien »[374]. Gratuite, elle donne sa valeur à tout ce qui n'est pas gratuit. Elle est à la base de tout prix, mais elle n'a pas de prix, même pas exorbitant, pour le sujet qui la perd. Pour lui, cette étrange signifiance renvoie à la « livre de chair que paie la vie pour en faire le signifiant des signifiants » : un « lambeau sanglant »[375] que le travail discursif (S1→S2), qui est toujours surtravail (S1→S2/*a*), arrache à l'existence corporelle d'un sujet toujours prolétarisé ($) dans le discours où il s'aliène ($\S1→S2/*a*).

---

[371] Regnault, F. *Le Marx de Lacan* (2005), séance du 18.04.05.
[372] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, p. 19.
[373] *Ibid.*, séance du 12.02.69, p. 178.
[374] *Ibid.*, séance du 20.11.68, p. 40.
[375] Lacan, J. « La direction de la cure » (1958), in *Écrits*, Paris, Seuil, 1999, vol. II, p. 107.

Valeur d'usage et valeur de jouissance

Dans le dispositif capitaliste comme dans n'importe quel autre appareil intégré dans le système symbolique, il n'y a pas seulement le travail discursif qui *fait marcher la machine*. Il y a également la jouissance récursive que ce travail implique : la jouissance perdue, sacrifiée, contournée, détournée, mais aussi investie, élaborée, transmuée, récupérée.

Chez Lacan, si le signifiant a une « valeur d'échange », celle-ci est une « valeur de jouissance »[376]. En fait, il « n'y a de discours » que de cette « jouissance »[377]. Dans « la parole la plus courante », cette « jouissance est présente »[378]. Le langage est « quelque chose dont on n'use pas comme d'un moyen, mais dont on jouit »[379]. Sa « valeur d'usage » n'est rien d'autre que sa « jouissance », laquelle détermine également sa « valeur d'échange », en tant que « valeur de jouissance » [380].

Tel qu'il est décrit par Marx dans le contexte spécifique du système capitaliste, le travail du système symbolique n'est pas seulement un moyen à en faire usage pour « satisfaire » des besoins[381]. Il doit aussi « provoquer des besoins nouveaux »[382]. Chez Lacan, il doit « situer » ces « besoins », même les créer en éveillant « le désir »[383]. Or il ne doit pas les « satisfaire »[384]. Il peut offrir néanmoins toute sorte de « satisfactions de pulsion », toute sorte de « jouissances »[385], mais sans pour autant nous dédommager de *la* jouissance que *ça* nous fait perdre.

Tout en comportant une perte de jouissance, *ça* peut être utilisé pour nous faire jouir. Même avant la « valeur d'usage » que nous attribuons à *ça*, il y a déjà son « utilisation de jouissance »[386]. Seulement il faut dire que *ça* ne fonctionne pas vraiment pour cette utilisation. En fait, *ça fonctionne pour rien. Ça* ne remplit aucune fonction en aucune structure fonctionnelle. *Ça* ne se laisse ordonner en fonction d'aucune structure, mais *ça* donne une

---

[376] Lacan, J. *La logique du fantasme* (1966-1967), séance du 12.04.67.
[377] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 90.
[378] Lacan, J. « Conférence au Musée de la science et de la technique de Milan » (1973), in *Lacan en Italie*, *op. cit.*, p. 68.
[379] *Ibid.*
[380] Lacan, J. *La logique du fantasme* (1966-1967), séance du 12.04.67.
[381] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, I, III, p. 91.
[382] *Ibid.*
[383] Lacan, J. *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), *op. cit.*, séance du 04.05.60, pp. 246-248.
[384] *Ibid.*
[385] *Ibid.*
[386] *Ibid.*, séance du 11.05.60, pp. 268-270.

forme à la seule structure qu'il y a pour un sujet à un moment donné. Rien d'étonnant alors au fait que *ça* puisse aller « tout seul »[387]. En effet, *ça n'a besoin de personne pour fonctionner*. Et pour quelle raison ? Pour la même raison pour laquelle *personne n'a besoin de son fonctionnement*. Cette raison est évidente : *il n'y a personne*. Il n'y a personne qui soit en rapport avec ce fonctionnement. Il n'y a personne qui soit en dehors, qui s'en distingue, qui puisse s'en servir de l'extérieur, qui n'en soit pas une partie constitutive.

Il est vrai que le fonctionnement langagier, faute de quelqu'un, *ça ne sert personne*. Faute d'un utilisateur, *ça* ne donne rien d'utile. Faute d'un métalangage, *ça* ne produit aucun plus-de-signifiance qui ne soit pas un plus-d'insignifiance inutilisable. Faute d'une valeur autre que celle que l'on échange ou dont on jouit, *ça* ne reproduit, à proprement parler, aucune valeur d'usage : aucune valeur qui ne soit pas d'échange ou de jouissance. Par là même, *ça* ne peut produire, pour le sujet, aucune plus-value qui ne soit pas en fin de compte, après l'échange, qu'un plus-de-jouir déjà inéchangeable.

Dans l'analyse de Marx, tout mène au plus-de-jouir, moyennant la plus-value, et « tout tourne autour de la valeur d'échange », la valeur d'usage n'étant là « que pour qu'on puisse parler de la valeur d'échange »[388]. À l'instar de cette analyse, l'approche structuraliste de n'importe quel discours, y compris le capitaliste, ne s'occupe de l'usage, ou de l'utilisation de jouissance, que pour saisir la valeur d'échange, ou la valeur de jouissance. Tout en s'intéressant au réel de la jouissance et du plus-de-jouir, sur lequel se concentre le marxisme lacanien dans son moment post-structuraliste, cette approche ne l'envisage que dans sa subordination à la valeur symbolique et à la plus-value, c'est-à-dire, respectivement, au moyen d'accès au symbolique et à la tentative de symbolisation du réel.

Dans le moment structuraliste du marxisme lacanien, on peut se représenter la signifiance discursive, qui circule constamment le long de la chaîne signifiante, comme un *courant inconscient électro-symbolique généré par la combustion du réel de la jouissance*. Pour maintenir cette sorte de tension, la machine du langage n'a pas seulement besoin d'un travail discursif, mais aussi d'une « matière première », laquelle, par définition, est toujours « déjà filtrée par le travail »[389]. Cette matière déjà langagière est le corps du sujet avec la jouissance inhérente au travail discursif : le plus-de-jouir attaché au plus-de-travail qui finit par devenir

---

[387] Lacan, J. *La logique du fantasme*, séance du 12.04.67.
[388] *Ibid.*
[389] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, III, VII, p. 142.

plus-value dans la matière déjà transformée. À ces deux ressources primaires homologues, celle du plus-de-jouir et celle du plus-de-travail, il faut ajouter une troisième ressource encore homologue qui doit être aussi mise en œuvre dans la machine langagière de l'inconscient. Cette ressource prend son origine de la plus-value qui revient, qui s'encaisse et qui peut se réinvestir comme un *plus-de-signifiance* proche de ce qu'Althusser désigne comme le « carburant idéologique »[390] de l'inconscient : d'un inconscient conçu, dans une intuition aussi géniale que réductionniste, comme une machine qui « fonctionne à l'idéologique »[391]. Dans le moment structuraliste du marxisme lacanien, où l'inconscient ne fonctionne à l'idéologique que dans la mesure où l'idéologique est langage... inconscient, il convient d'allier cette conception althussérienne à la conception complémentaire de Muldworf, dans laquelle c'est plutôt l'idéologie qui semble *fonctionner à l'inconscient* : un inconscient réduit aux « déterminations du désir » et aux « conditions sociales et historiques d'existence » dont la « méconnaissance » constitue « la *matière première de l'idéologie* »[392].

Si nous interprétons librement les conceptions d'Althusser et de Muldworf, en essayant de les insérer dans notre raisonnement et de les réconcilier dans notre matérialisme dialectique, nous pouvons considérer, en distinguant les quatre causes d'Aristote sur le fond indistinct de leur homologie : que pour obtenir la cause finale qu'est la plus-value, pour appliquer la cause effective qu'est le plus-de-travail, et pour consommer la cause matérielle qu'est le plus-de-jouir, la machine langagière de l'inconscient requiert aussi d'une cause formelle qui découle d'une plus-value obtenue antérieurement et non consommée comme plus-de-jouir, mais investie comme plus-de-signifiance et accumulée comme capital de signifiance, de savoir, de culture. Ce capital comprend des éléments formels, idéologiques, disponibles pour la machine : des « signifiants » inconscients, ou sans signification précise, consciente, claire et intelligible, qui peuvent être des mots, bien entendu, mais aussi « des sentiments, des impressions, des idées, des objets, des images, des directions »[393].

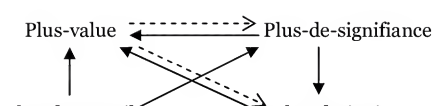
---

[390] Althusser, L. « Lettres à D... » (1966), in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 109.

[391] Althusser, L. « Trois notes sur la théorie des discours » (1966), in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 141-142.

[392] Muldworf, B. *Le divan et le prolétaire* (1986), Paris, Messidor, 1986, p. 73.

[393] Althusser, L. « Trois notes sur la théorie des discours » (1966), *op. cit.*, pp. 140-141.



C'est dans *le nœud des surplus*, dans l'entrelacement inextricable du plus-de-jouir, de la plus-value, du plus-de-travail et du plus-de-signifiance, que prend consistance l'objet de la convoitise et de la rivalité des classes antagonistes. Cet objet n'*a* peut-être aucune valeur, mais il *est* la seule valeur absolue pour chaque sujet, ainsi que l'enjeu réel de toute lutte symbolique entre le maître et l'esclave. Au sein de la machine langagière, cette lutte pour une valeur absolue n'est en définitive, comme dirait Bakhtine, qu'un « affrontement » entre « des indices de valeur contraires » et donc relatifs : un affrontement indispensable pour la survie d'une signifiance qui ne peut être « soustraite aux tensions de la lutte de classes » sans « s'étioler immanquablement »[394]. Faute de l'objet (*a*) pour lequel s'affrontent, dans chaque individualité divisée (S1/$), les signifiants qui représentent les classes de la société dissociée (S1–S2), le caducée de la signifiance, en effet, devient *lettre morte*. La machine langagière cesse de marcher. De son *corps social* il ne reste qu'une charogne à la merci de parvenus, agioteurs, oligarques, tyrans, démagogues et autres charognards qui planent sur n'importe quel troupeau humain.

Valeur d'échange comme valeur de tessère

Malgré sa « nécessité » pour que « la machine tourne »[395], le plus-de-jouir est *impossible*. Tout en étant l'élaboration directe de ce plus-de-jouir, la signifiance discursive qui sort de la machine n'a plus aucune sorte de consistance intrinsèque de jouissance. Il est vrai qu'elle nous fait jouir, qu'elle nous procure des guerres et d'autres satisfactions pulsionnelles. Cependant, elle n'est pas une satisfaction pulsionnelle. En fait, elle est à la place de cette expérience qu'elle procure à la fin et qui la motive au début. Avant d'être sa cause remplacée par l'effet, elle est son effet à la place de la cause. Avant d'être déclaration de guerre remplacée par la guerre, elle est rhétorique de la haine à la place de la haine.

---

394 Bakhtine, M. *Le marxisme et la philosophie du langage* (1929), *op. cit.*, p. 44.
395 Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 434.

Pour la même raison qu'il ne faut confondre ni la convoitise et la rivalité avec leur objet ni la lutte de classes avec son enjeu, il ne faut pas non plus confondre l'effet de signifiance avec sa cause insignifiante dans le plus-de-jouir. En tant que « savoir comptabilisable » (S2), toute signifiance « vient à la place de cette jouissance » incomptabilisable[396] (S2/*a*). Elle en est une transmutation, une transsubstantiation qui résulte, certes, de l'anabolisme vital qui l'assimile symboliquement à la parole, mais aussi du catabolisme mortel qui la dégrade à n'être rien de plus qu'un résidu réel inassimilable.

Après le « métabolisme de la jouissance », il ne reste, dans la parole, que ce qui s'y assimile : un courant symbolique inconscient, fourni par la marche de la machine langagière, qui circule le long de la chaîne signifiante (S1–S2)[397]. Dans ce courant, la métaphore ne traduit en signifiance ou ne « cote comme valeur » que ce qui est *valorisable* ou *signifiantisable*[398]. Elle n'assimile que ce qui est *assimilable au symbolique* : ce qui se « transfère » ensuite, par « la métonymie », d'une « jouissance de l'Autre » (S2/*a*) qui donne lieu au courant symbolique dont « le potentiel est réglé par la coupure du sujet »[399] ($) et par la « spoliation de la jouissance » que cette coupure comporte ($→S2/*a*→S1)[400].

Du fait de son métabolisme dans le corps social de la machine langagière, la jouissance réelle se transforme en valeur symbolique de jouissance. *La jouissance de l'énonciation* ($◇*a*) se traduit par *l'énoncé de la jouissance* (S1–S2). La *jouissance incomptabilisable* se métamorphose en *signifiance comptabilisable*. Ce qui n'avait pas de prix acquiert un prix. Ce qui était inéchangeable et irremplaçable (*a*) devient une marchandise (S1–S2) « échangeable » avec d'autres marchandises « équivalentes », lesquelles, « en tant que valeurs », sont « des expressions égales d'une même unité, le travail humain »[401], dont la valeur symbolique n'est que le « prix de renonciation à la jouissance »[402].

Une fois que l'on renonce à la jouissance réelle, celle-ci devient une valeur symbolique de jouissance. *La Chose* devient son nom. D'une part, à chaque instant, elle cesse d'être ce *qu'elle* est réellement, *en présence* (*a*), pour être ce *qui* est symboliquement, *comme représentant de ce qui est absent* (S2/*a*). D'autre part, à travers les siècles, elle devient *de plus en plus*

---

396 Bruno, P. « Partition. Marx, Freud, Lacan » (1993), *Barca!*, 1, 09.93, p. 39.
397 Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 418.
398 *Ibid.*
399 *Ibid.*
400 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 92.
401 Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, I, I, pp. 55-56.
402 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 20.11.68, p. 38-39.

symbolique, de moins en moins réelle. À la limite, la Chose n'est que de l'argent. Elle n'est même plus une « marchandise », mais le « nom monétaire de la marchan-dise »[403]. Elle n'a plus un prix, mais elle est son prix. Elle n'est que symbolique. Elle se libère du réel, donc elle nous libère du réel, par exemple quand elle « émancipe les producteurs des limites locales et individuelles, inséparables de l'échange immédiat de leur produits »[404].

L'argent se libère du réel. Il conquiert par là, non seulement une liberté illimitée qui se débarrasse de tout pouvoir dans notre libéralisme économique, mais aussi un pouvoir non moins illimité qui embarrasse toute illusion de liberté dans le capitalisme politique autoritaire qui règne en Europe ou aux Etats-Unis. Dans cette dictature du capital, tout est dominé par la valeur de l'argent. Tout est sous le pouvoir de cette évaluation. Tout est « évalué en termes de dollars », « tout est poinçonné » du « signifiant » de la monnaie[405], « tout se transforme en monnaie », « toute dissemblance de qualité entre les marchandises s'efface dans l'argent »[406]. Par cet effacement, les différences qualitatives sont réduites à des inégalités quantitatives. Les « choses » et leurs « distinctions »[407] deviennent des « valeurs » et des « équivalences dans une échelle de valeurs »[408].

Déjà dans l'évolution monétaire qui aboutit à l'omnipotence capitaliste, la valeur symbolique de la monnaie remplace graduellement la pièce réelle de monnaie. Cette pièce devient « monnaie symbolique »[409]. Elle se dédouble en « signe de monnaie »[410]. Elle commence à « fonctionner » comme « signe d'elle-même »[411]. Son « existence fonctionnelle absorbe » progressivement son « existence matérielle »[412]. Le *support réel de la lettre*, proportionnellement au *rapport symbolique du signifiant,* devient de plus en plus négligeable : d'abord le corps en chair et en os de l'esclave, puis l'or d'une pièce de monnaie, puis le nickel, puis le papier d'un billet de banque, finalement quelques frappes sur le clavier de l'ordinateur. Une telle succession illustre l'évolution que Goux caractérise : comme « passage du support » (S2/*a*) au « rapport » (S1–S2) ; comme « procès de symbo-

---

403 Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, I, III, p. 103.
404 *Ibid.*, p. 95.
405 Miller, J.-A. *L'orientation lacanienne. Illuminations profanes* (2005-2006), séance du 01.03.06.
406 Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, I, III, p. 107.
407 *Ibid.*
408 Miller, J.-A. *L'orientation lacanienne. Illuminations profanes* (2005-2006), séance du 01.03.06.
409 Marx, K. 1867. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, I, III, p. 104.
410 *Ibid.*, p. 105.
411 *Ibid.*, p. 106.
412 *Ibid.*

lisation » où les « signes monétaires deviennent de plus en plus abstraits »[413] ; et comme « progrès dans l'arbitraire du moyen d'échange, économique ou signifiant, qui tend à rendre la matière indifférente »[414]. Pour mieux comprendre l'évolution ainsi caractérisée, on peut la situer dans le contexte de ce qui l'anime et la motive. Il s'agit là du mouvement général civilisateur que Lacan décrit en termes « d'abandon de sens »[415], de « volatilisation, valorisation, dévalorisation de l'objet, arrachement de l'objet au champ du besoin »[416], voire « fétichisation des objets humains »[417] qui « passent » alors « d'une valeur d'usage à une valeur d'échange »[418].

Si l'on fait abstraction de la numismatique et de la poésie, de l'avarice et de la psychanalyse, de l'avidité américaine et de la logorrhée européenne, l'argent et la parole se présentent à l'esprit comme des objets volatilisés, totalement dévalorisés pour l'usage, mais extrêmement valorisés pour l'échange. Ils s'objectivent ainsi comme des fétiches qui peuvent être échangés contre n'importe quel objet avec une valeur d'usage, mais qui n'ont intrinsèquement aucune valeur d'usage qui ne soit pas leur valeur d'échange.

Au regard de nos besoins et de nos pulsions, l'argent et la parole, à première vue, n'ont aucune valeur d'usage pour notre satisfaction ou pour notre jouissance. En ce qui concerne *l'apparence* des besoins naturels, il est *évident* — et Midas en témoigne — que ni l'argent ni la parole ne peuvent les satisfaire directement. Quant à *l'évidence* des pulsions artificielles, les *apparences* donnent à penser — malgré le roi de Phrygie — que la satisfaction pulsionnelle, dans la jouissance, ne passe ni par l'argent ni par la parole. Il semble, en effet, que sous la « forme argent des marchandises », de même que sous la « forme parole des signes »[419], absolument rien ne peut rester de cette jouissance où réside toute véritable valeur d'usage (S2/a).

De même que dans la parole, dans « l'argent », dans ce « devenir autonome du moyen d'échange universel », il ne peut y avoir, semble-t-il, que l'échange : le « devenir autonome des rapports de production et de commerce »[420]. Et pourtant, là où l'échange rejoint l'économie, nous découvrons que ces rapports autonomes dépendent toujours, dans l'hétéronomie, du support matériel et corporel, charnel mais fantasmatique, sur lequel ils

---

413 Goux, J.-J. « Numismatiques » (1969), in *Freud, Marx, économie et symbolique*, *op. cit.*, p. 96.
414 *Ibid.*, p. 97.
415 Lacan, J. *Les formations de l'inconscient* (1957-1958), *op. cit.*, séance du 27.11.57, p. 81
416 Lacan, J. *Le désir et son interprétation* (1958-1959), séance du 17.12.58.
417 *Ibid.*, séance du 15.04.59.
418 *Ibid.*, séance du 17.12.58.
419 Goux, J.-J. « L'inscription du travail » (1968), *op. cit.*, p. 129
420 Marx, K. « L'idéologie allemande » (1846), *op. cit.*, p. 1324.

reposent. Nous confirmons, dans la psychanalyse, que les valeurs d'échange à l'état pur (S1) dérivent invariablement d'un usage pulsionnel (S1–S2/a◇$). Et nous en concluons, d'une manière générale, que les « formes idéales » symboliques (S1–S2)[421] ne peuvent être que des « retranscriptions » d'un « hétérogène » réel ($◇$a$) qui doit être « dès lors défini » comme leur « équivalent »[422].

Aussi bien dans la parole que dans l'argent, il est incontestable que les valeurs d'échange sont des valeurs de jouissance. Leur signifiance pour l'échange ne découle d'ailleurs que d'une *formalisation* de la jouissance de leur usage. Toutefois, dans cette formalisation économique, dans ce passage anabolique d'une matière première insignifiante à une forme signifiante, il doit y avoir un « défaut de traduction » qui suscite, par exemple dans nos misères intimes de richards et de bavards, une « déperdition matérielle » de jouissance *en échange de* l'acquisition formelle de signifiance[423]. Par suite de cette déperdition catabolique, la valeur de jouissance n'est plus signifiante que dans sa « valeur faciale », dans sa « valeur de tessère » ou d'échange à l'état pur[424]. À la limite, elle n'est qu'une *marchandise parfaite* : parfaitement neutre, purifiée, débarrassée de tout résidu matériel de jouissance.

Faute de jouissance, la signifiance n'est que ce qu'elle semble être. C'est le cas de la « parole vide » ou de la « monnaie à la frappe usée dont parle Mallarmé » dans une citation chère à Lacan[425]. Dans la pureté signifiante de cette monnaie « qu'on se passe de main à main *en silence* »[426], il n'y a vraisemblablement aucune jouissance résiduelle. Il n'y a aucune arête de satisfaction réelle qui arrête la circulation du semblant. Dans cette circulation, il n'y a que cette circulation. Il n'y a que cette frustrante mobilité d'une marchandise parfaite.

Si « une marchandise est destinée à changer de main justement parce qu'elle ne satisfait pas de façon totale », nous comprenons, avec Vinciguerra, qu'une signifiance pure comme celle de la monnaie, qui change de main par définition, soit la marchandise parfaite : « l'équivalent de toutes les marchandises et donc du manque », du manque du plus-de-jouir, du manque-à-jouir dont la « valeur d'échange » est « le signifiant » en général[427].

---

[421] Goux, J.-J. « L'inscription du travail » (1968), *op. cit.*, p. 129

[422] Lew, R. *Commentaires... de Marx à Lacan* (1989). Intervention du 16 décembre 1989 dans un cartel sur *La logique du fantasme.*

[423] Goux, J.-J. « La réduction du matériel » (1971), *op. cit.*, p. 123

[424] Lacan, J. « Fonction et champ de la parole et du langage » (1953), *op. cit.*, p. 250.

[425] Lacan, J. « Subversion du sujet et dialectique du désir » (1960), in *Écrits, op. cit.*, vol. II, p. 281.

[426] *Ibid.*

[427] Vinciguerra, R.-P. « Marx pas sans Lacan » (2003), *Letterina*, 34, 06.03, p. 63.

La consommation du manque-à-jouir

Une fois que la matérialité de la jouissance est formalisée, il n'en reste que son absence dans sa réminiscence. Il ne reste que le manque-à-jouir dans le « mémorial du plus-de-jouir »[428], dans le mystère de toute marchandise, dans la cause finale de toute articulation discursive, dans le plus-de-signifiance de toute signifiance effective, dans l'abîme de cette plus-value où s'engouffre le plus-de-travail entraîné par le plus-de-jouir qui l'imprègne et l'alourdit.

À l'origine de la plus-value et du manque-à-jouir, il y a le discours du maître (S1–S2). Il y a ce discours où s'enchaînent le sujet (S1) et le prédicat de l'énoncé (S2) : le pouvoir et le savoir, le *faire-faire* et le *savoir-faire*, l'identité du signifiant qui maîtrise et l'altérité des signifiants qui travaillent avec la force de travail du sujet réel énonciateur ($). Dans le discours du maître, ces signifiants travaillent précisément pour le signifiant qui maîtrise. Ils travaillent pour lui transmettre la plus-value, ou le plus-de-signifiance (S2→*a*→S1), au prix d'une perte de jouissance pour le sujet ($). Cette perte laisse immanquablement, dans ce que les signifiants transmettent, l'arrière-goût d'un manque-à-jouir, l'empreinte d'un manque à gagner, le souvenir d'une occasion manquée de gagner un plus-de-jouir (S2/*a*).

Au sein de la tirade capitaliste, le discours du maître se réactive dans l'articulation entre l'impératif subreptice d'être l'Un capitaliste qui dépense (S1\$) et la nécessité ostensible d'être aussi l'Autre exploité qui *se* dépense ($–S2). Logiquement, cette articulation (S1\$–S2) ne peut qu'exaspérer le consommateur prolétarisé, lequel, dans un plus-de-dépense permanent, doit se dépenser en travaillant ($→S2→*a*) pour avoir l'illusion de se posséder en dépensant (*a*→$→S1).

Dans l'illusion capitaliste, les sujets se possèdent. Ils ne *sont* plus leurs corps, mais ils *ont* leurs corps. Ils s'achètent ces corps en dépensant pour des marchandises corporelles : des bronzages et des chirurgies esthétiques, des médicaments et des régimes diététiques, des maquillages et des crèmes de beauté, des vêtements et des sous-vêtements, des miroirs et des partenaires, des fantaisies et des prostituées, des fantasmes et des ressources pornographiques illimitées. Ils vendent aussi leurs corps, leur génitaux, leur musculature, leur force de travail, toujours sous forme de marchandise. Ils vendent également leurs visages. Ils peuvent le faire, car ils ne sont plus ces visages. Simplement ils ont des visages. Les visages apparaissent alors

[428] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.02.70, p. 92.

comme des « masques divers »[429]. Quant aux « personnes » qui *les* possèdent, qui *se* possèdent, elles se présentent comme des « personnifications des rapports économiques »[430]. Leurs présences deviennent « des représentants de la marchandise qu'ils possèdent »[431].

Dans le capitalisme, les sujets doivent ravaler leur présence réelle divisée ($), qu'ils peuvent enfin assumer publiquement, au rang d'un représentant réel charnel du représentant symbolique argenté, *individualisateur,* qu'ils assument furtivement en dépensant (S1\$). *En échange, rien ne change.* Avec la moderne tirade capitaliste, le sujet ne gagne rien de nouveau. De même que dans le vieux discours du maître, il doit continuer à perdre sa jouissance pour acquérir de la signifiance. *Il doit toujours se consommer pour consommer.* Si éventuellement il lui arrive de se révolter, ce n'est le plus souvent que pour défendre ce qu'il consomme de symbolique et non pas ce qui se consomme de réel en lui. Ce n'est ainsi que pour exiger ce qu'il acquiert à chaque instant et non pas ce qu'il perd pour toujours. Ce n'est que pour revendiquer sa misère et non pas sa richesse, son manque-à-jouir et non pas son plus-de-jouir, sa consommation de signifiance et non pas son patrimoine de jouissance. En deçà de l'enjeu de la lutte de classes, voici à quoi se réduit, dans le marxisme lacanien, la « rivalité » des classes sociales, concernant l'exploitation de la machine langagière, « pour en abriter leur participation patente à la soif du manque-à-jouir »[432].

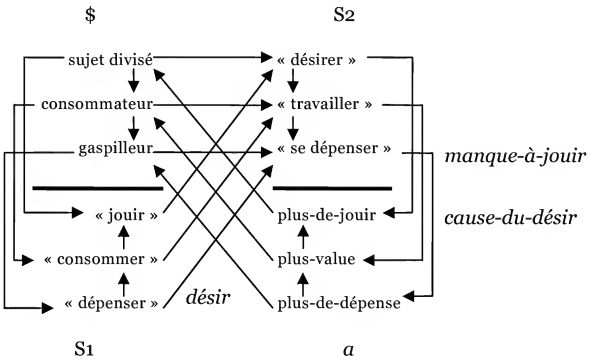
L'arrière-goût sec et métallique du manque-à-jouir excite une sorte de soif. C'est la soif du manque-à-jouir toujours altérant. C'est la soif que donne ce manque d'un plus-de-jouir désaltérant. C'est la soif de ce plus-de-jouir, soif de jouir, *désir de jouir* et non seulement *désir à jouir.* Si le capitalisme exacerbe ce désir de jouir, c'est parce qu'il suscite constamment, avec tous les trésors qu'il nous procure, le manque-à-jouir qui nous altère et qui nous fait rester continuellement — tel Midas assoiffé — sur notre soif de quelque chose d'autre que de l'or.

Même en accordant les faveurs de la plus-value, notre généreuse tirade capitaliste laisse l'arrière-goût d'un manque-à-jouir. Dans cette jouissance du manque, la tirade ne cesse de signaler un manque de jouissance. Elle ne cesse de rendre toujours désirable un plus-de-jouir. Elle entretient ainsi la *cause-du-désir* : une cause qui éveille le désir du consommateur, qui l'incite à la consommation de plus et toujours plus de signifiance et qui maintient ainsi en fonctionnement la machine langagière.

---

[429] Marx, K. *Le Capital, livre I* (1867), *op. cit.*, I, II, p. 77.
[430] *Ibid.*
[431] *Ibid.*
[432] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 435.

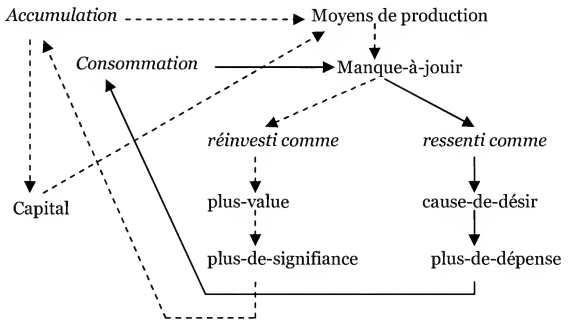
Dans la machine langagière de la tirade capitaliste, le sujet divisé ($), gaspilleur ou simple consommateur, *doit* impérativement consommer pour « consommer », dépenser pour « dépenser », jouir pour « jouir » (S1). Mais il sait que pour ce faire, il lui faut nécessairement « travailler » pour consommer, « se dépenser » pour dépenser, « désirer » pour jouir (S2). Entre ces deux séries de valeurs dépendantes et contradictoires, la tension du signifiant (S1–S2), qui est celle du propre désir, n'est reproduite, en dernière analyse, que par la production d'un manque-à-jouir. Celui-ci, précipitant *le plus-de-dépense de la plus-value en vue d'un plus-de-jouir* (*a*), constitue pour le consommateur de signifiance, pour le *signovore* (→$→S2), ce qui satisfait son désir de ne pas être satisfait, son désir du désir, du désir de l'Autre ($→S2→*a*→$). Il est donc ce qui empêche l'apaisement direct, en court-circuit, de son désir proprement dit : son désir-de-jouir, son désir *carnivore* du réel de la chair ou de la jouissance (*a*→$).



À propos de notre société de consommation, Lacan définit la plus-value, relativement au manque-à-jouir, comme « la cause du désir dont une économie fait son principe : celui de la production extensive, donc insatiable, du manque-à-jouir »[433]. Une fois qu'il est ainsi produit, ce manque-à-jouir, en tant qu'indice manifeste du plus-de-jouir qui manque en lui, doit être objectivement réinvesti comme plus-value et subjectivement ressenti comme cause-de-désir. Dans le premier cas, sous la forme objective symbolique

433 *Ibid.*

d'une plus-value positive, universelle et calculable, il est plus-de-signifiance qui s'accumule « pour accroître les moyens de production au titre du capital »[434]. Dans le deuxième cas, dans sa propre négativité réelle et subjective, particulière et incalculable, il est cause-de-désir qui provoque un plus-de-dépense et « étend une consommation sans quoi la production serait vaine »[435].



Pour que la production ne soit pas vaine, il faut certes la persistance d'un désir qui motive le plus-de-dépense et la consommation de ce qui est produit. Or, pour la persistance d'un tel désir, il faut que la production ne le satisfasse pas. Donc, *pour que la production ne soit pas vaine, il faut qu'elle soit vaine.* Il faut qu'elle soit inutile. Il faut qu'elle assure, par son inutilité, la persistance du même désir qui la préserve de son inutilité.

Pour être adéquate, la production ne doit offrir aucun produit adéquat. Elle ne doit proposer rien de vraiment satisfaisant. Elle ne doit procurer aucune jouissance réelle, mais seulement — comme le remarque Jacques-Alain Miller — des « substituts de jouissance », des « petits rien-du-tout », des « menus objet *a* pour causer notre désir et tamponner le manque-à-jouir, ne serait-ce qu'un instant, parce que la répétition ne s'arrête pas »[436].

---

434 *Ibid.*
435 *Ibid.*
436 Miller, J.-A. « Les paradigmes de la jouissance » (1999), *La Cause freudienne*, 43, 10.99, pp. 23-24.

À la différence de la société décrite par Marx, où le producteur ne devient « le consommateur des marchandises qu'il produit si ce n'est dans les strictes limites de sa subsistance » ou de son *besoin*, ici et maintenant, dans le troisième millénaire et dans notre société européenne de consommation, le producteur, grâce aux « politiques de redistribution », peut certainement « devenir consommateur » dans l'espace illimité de son *désir*[437]. Or, contre les prétentions du système capitaliste — et contre la conviction de Cathelineau —, ce que le consommateur consomme dans cet espace, dans cet espace embrassant tous les « objets de consommation », ce n'est pas le « plus-de-jouir qu'il a produit »[438]. Ce n'est pas cette *expérience* qui ne circule pas et qui est perdue pour toujours lors du travail pour la produire. Ce n'est pas cet objet inconsommable dont la consommation pourrait suffire à ne plus jamais vouloir absolument rien consommer de plus. Non, heureusement pour le système capitaliste, les objets de consommation ne sont pas *cet original*. Ils sont plutôt des produits ratés de remplacement, des contrefaçons manquées, des ersatz échangeables à la place de la jouissance inéchangeable. À la place de cette jouissance individuelle authentique, nos consommations sont des unités normalisées, intimement insatisfaisantes, d'une pseudo-jouissance « devenue norme sociale »[439].

Dans la perspective marxiste lacanienne, tous les petits rien-du-tout que « fabrique » le capitalisme, tous ces produits conformes aux normes sociales du système symbolique dans lequel fonctionnent les autres « moyens de production », toutes ces épluchures du capital ne sont que « des choses qui trompent le plus-de-jouir, et qui, loin de pouvoir espérer remplir le champ de la jouissance, ne sont même pas en état de suffire à ce qui, du fait de l'Autre, en est perdu »[440]. C'est pour cela que Lacan peut conclure, au sujet du capitalisme, que « les choses qu'il fait ne servent à rien »[441]. Ce n'est que trop vrai. Les articles manufacturés dans la tirade capitaliste ne sont d'aucune utilité. On ne peut en faire aucun usage digne de ce nom. Leur seule véritable valeur d'usage n'est qu'une fausse promesse de jouissance.

---

[437] Cathelineau, P.-C. *Actualité du plus-de-jouir : Marx avec Lacan* (2002), exposé du 15.12.02, Association lacanienne internationale, 2006.
[438] *Ibid.*
[439] *Ibid.*
[440] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 08.01.69, pp. 102-103.
[441] *Ibid.*, séance du 19.03.69, *op. cit.*, p. 218.

Le malaise du désir

Dans le « marché de la jouissance »[442] qui s'étend jusqu'à l'horizon de notre premier monde, les petits rien-du-tout à consommer sont tout ce à quoi se réduit la « multiplication des possibilités de jouissance » que Melman attribue à notre époque[443]. Se détachant de l'universalité de ces tristes possibilités de jouissance en toc, la particularité du plus-de-jouir pointe à l'horizon. Elle est ce à quoi *j'*aspire. Elle évoque l'im-possibilité d'une jouissance authentique : la mienne, la seule, toujours déjà perdue.

Il est à noter qu'il faut la perte, « le manque » de ma jouissance, de *la* jouissance, pour qu'il y ait son évocation dans l'aspiration à un plus-de-jouir[444]. Cela va de soi. Il faut éprouver le manque pour aspirer à ce qui manque. Il faut passer par la renonciation à la seule jouissance pour arriver à l'évocation de cette jouissance dans son absence.

Comme évocation de la jouissance à laquelle on renonce en travaillant, le plus-de-jouir, dans sa conception lacanienne, est littéralement « obtenu de la renonciation à la jouissance »[445]. Il correspond ainsi exactement, chez Freud, au résultat, lors de la « prestation de travail », du « renoncement pulsionnel » sur lequel « doit s'édifier » la civilisation[446]. Il n'est pas étonnant alors que le plus-de-jouir puisse « représenter » dans l'objet, comme corrélat du manque-à-jouir dans le sujet, le « malaise » d'une « civilisation »[447], la nôtre, qui ne civilise que par le travail et qui ne « s'édifie » que sur le « renoncement pulsionnel »[448].

Le malaise dans *la* civilisation, dans une civilisation que Freud fonde « sur la contrainte au travail et le renoncement pulsionnel »[449], Lacan le « met au compte » d'un « inconscient » où « quelque chose travaille »[450]. Ce qui travaille avec la force de travail d'un sujet, c'est un langage coextensif à la civilisation pour le sujet. Or, dans ce travail du système symbolique, il y a inévitablement une renonciation à la jouissance réelle. Il y a le plus-de-jouir qui est déjà une cause de désir qui provoque un « malaise du désir »[451]. En

---

442 *Ibid.*, séance du 13.11.68, p. 18.
443 Melman, C. *L'homme sans gravité, jouir à tout prix* (2002), *op. cit.*, p. 139.
444 Regnault, F. *Le Marx de Lacan* (2005), séance du 27.06.05.
445 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 20.11.68, p. 40
446 Freud, S. « L'avenir d'une illusion » (1927), *op. cit.*, I, p. 147.
447 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 20.11.68, p. 40
448 Freud, S. « La malaise dans la culture » (1930), in *Œuvres complètes*, vol. XVIII, P. Cotet et autres (trads.), Paris, Presses Universitaires de France, 1994, III, p. 285.
449 Freud, S. « L'avenir d'une illusion » (1927), *op. cit.*, II, p. 150.
450 Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 435.
451 Lacan, J. *Le désir et ses interprétations* (1958-1959), séance du 03.06.59.

fait, relativement à ce malaise qu'il représente, le plus-de-jouir en est le terme corrélatif : l'objet *a*, *l'objet du désir*, tel qu'il est produit par le travail.

Tout en étant homologue à la plus-value dans son ir-réalité, celle d'une richesse universelle théoriquement susceptible de redistribution, le plus-de-jouir intervient comme une im-possibilité objective corrélative de la seule richesse particulière que les gouvernements peuvent pratiquement redistribuer parmi les sujets. Cette richesse est une misère. Elle est *la misère de la richesse*. Devant l'objet du désir, elle est *le malaise du désir*. Devant l'im-possibilité objective du plus-de-jouir, elle est le manque-à-jouir éprouvé comme cause-de-désir par chaque sujet.

Pour qu'il y ait de la consommation et donc de la plus-value et donc du capital et du capitalisme, il faut la corrélation entre le plus-de-jouir que promettent les objets et le manque-à-jouir qu'éprouve le sujet. Ce n'est que dans l'évocation brusque et soudaine d'un plus-de-jouir, en effet, que la sensation permanente de manque-à-jouir est censée allumer pendant un instant, pendant l'instant nécessaire pour la consommation, le désir du consommateur. À chaque instant, ce désir doit se laisser allumer par les fausses apparences du plus-de-jouir. Il doit « se laisser » encourager, exciter, « séduire par les objets du marché »[452]. Il doit se laisser tromper. Mais il doit se détromper immédiatement. Pour ne pas ralentir la consommation, le désir ne doit pas s'attacher à ce qui est consommé. Il doit vouloir s'en détacher au moment de pouvoir s'y attacher. Il doit s'éteindre au seuil de la satisfaction.

Le désir du consommateur ne peut durer qu'un instant et ne peut conduire instantanément qu'à l'insatisfaction. Il doit être un désir bref et impatient, dévorant et insatiable, déçu aussitôt que réalisé :

a) Désir d'un plus-de-jouir insignifiant et inconsommable, irréductible au plus-de-signifiance et inassimilable dans toute signifiance consommable, celle-ci apparaissant alors, tout de suite après sa consommation, comme négligeable ou sans intérêt.

b) Désir d'un plus-de-jouir particulier, inaliénable et donc inéchangeable, incomptabilisable et incalculable, inaccumulable mais inusable, irréductible à la plus-value et inassimilable dans toute valeur universelle d'échange ou d'usage, cette dernière s'avérant alors, juste après son échange et au moment même de son usage, de peu de valeur ou insatisfaisante.

Malgré la « forme évaluable » universelle empruntée à la plus-value dans le discours du maître moderne universitaire, le plus-de-jouir ne cesse pas d'être une *valeur* particulière qui « ne vaut pas pour tous », mais

---

[452] Soler, C. « L'angoisse du prolétaire généralisé » (2001), *Le Champ lacanien, après Bordeaux. Link*, 9, 03.01.

uniquement pour un sujet[453]. Ainsi, même quand nous formalisons le plus-de-jouir et nous le concevons à tort comme une valeur, il nous apparaît comme une valeur qui peut être perdue par le sujet, mais non pas aliénée ou ôtée au sujet. Comme telle, comme valeur *inaliénable*, il se présente aussi forcément comme une valeur qui ne peut être échangée. Finalement, en plus de se distinguer comme cette valeur *inéchangeable*, inassimilable dans la valeur d'échange, le plus-de-jouir se découpe sur sa propre valeur comme un surplus *incomptabilisable, incalculable et inaccumulable*, irréductible à la plus-value. C'est là où Lacan diffère le plus radicalement de Marx. Il lui reproche d'avoir « comptabilisé le plus-de-jouir », d'en avoir « fait la plus-value », sans quoi « il se serait aperçu que la plus-value, c'est le plus-de-jouir »[454]. Or Marx *ne voulait surtout pas* s'apercevoir de cela. Il ne voulait surtout pas se rendre compte qu'il restait invariablement, au bout du compte, quelque chose qu'il ne pouvait pas compter : quelque chose dont il ne pouvait pas tenir compte dans sa comptabilité des valeurs.

En réduisant le plus-de-jouir à la plus-value comptabilisable, Marx poursuivait l'idéal hégélien d'un « savoir absolu » qui ne pouvait se matérialiser que dans une « formalisation où plus rien n'est que compte »[455]. Avec cette formalisation bourgeoise, avec cette comptabilisation marchande où même la jouissance est mise en compte, ce que Marx essayait — comme l'a bien remarqué Bruno — c'était « d'élaborer une énergétique de la jouissance, victime en cela, comme Freud bien que plus gravement, des idéaux scientistes d'absolutisation du discours scientifique »[456].

Le dépassement impossible du travail aliéné

Même si nous concédons à Althusser que « l'objet de Freud n'est pas l'objet de Marx »[457], nous devons maintenir, dans notre perspective marxiste lacanienne, qu'il y a une seule chose, que nous désignons comme *objet a*, qui s'exprime aussi bien par un plus-de-jouir incomptabilisable que par une plus-value qui n'est comptabilisable qu'en théorie. Ce qu'il faut maintenir, en d'autres termes, c'est que la plus-value et le plus-de-jouir, l'une dans

---

453 Miller, J.-A. *L'orientation lacanienne. Illuminations profanes* (2005-2006), séance du 16.11.05.

454 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.03.70, p. 123.

455 *Ibid.*, séance du 11.02.70, p. 92.

456 Bruno, P. « Partition. Marx, Freud, Lacan » (1993), *Barca!*, 1, 09.93, p. 33.

457 Althusser, L. « Sur Marx et Freud » (1976), in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 241.

l'énoncé de la théorie et l'autre dans *la pratique de l'énonciation*, constituent deux fonctions auxquelles se « prête » la seule fonction de l'objet *a*[458].

Dans notre perspective, la plus-value et le plus-de-jouir sont deux fonctions homologues qui partagent un « rapport » qui « tourne autour » de la « fonction de l'objet *a* »[459]. Certes, il n'y a que le plus-de-jouir qui « permet d'isoler cette fonction »[460]. Or, en permettant cela, ce que le plus-de-jouir laisse entrevoir, lorsque Marx le « découvre » et avant qu'il ne le réduise à la plus-value, c'est « ce qui se passe véritablement » dans la « plus-value »[461].

Afin de redécouvrir la vérité de la plus-value marxienne, Lacan se concentre sur un « plus-de-jouir » qui « vient à la place de la plus-value » et auquel il donne « une portée beaucoup plus structurale qu'à la plus-value »[462]. Alors que celle-ci « n'est qu'un effet du discours capitaliste », le plus-de-jouir, avec sa *portée beaucoup plus structurale*, remplit nécessairement « une fonction beaucoup plus radicale » : une « fonction de fondement » liée à « la dépendance de l'homme par rapport au langage »[463]. Une telle fonction, qui n'est autre que celle de l'objet *a*, s'accomplit systématiquement, « par le fait du discours », comme ce qui est « produit », au sein du sujet, « par le discours »[464]. Cette production étant négative, la fonction de l'objet *a* témoigne d'un manque produit par le discours. Elle manifeste, dans le sujet, ce qui en est perdu par le fait du discours. Elle indique le prix à payer, toujours par le même sujet, pour son propre fonctionnement discursif humain : pour son *processus culturel de signifiantisation, de civilisation, d'humanisation*. En indiquant le prix exorbitant d'un tel processus, elle exhibe ce qui ne cesse de l'inhiber : le grand problème de l'humanisation, le terrible malaise de la civilisation, le noyau insignifiantisable de la signifiantisation. Par là, elle trahit le dysfonctionnement inéluctable du fonctionnement discursif : l'impossible qui l'entrave, la frustration qui l'accompagne, le fondement réel qui limite son rendement symbolique.

En *existant symboliquement avec le discours*, en tant que plus-value ou plus-de-signifiance, l'objet *a* peut être prévu en fonction du fonctionnement discursif. Simultanément, en *ex-sistant réellement au discours*, le même objet doit faire irruption, dans le plus-de-jouir, comme résultat d'un *dys-*

---

[458] Miller, J.-A. *L'orientation lacanienne. Illuminations profanes* (2005-2006), séance du 15.03.06.

[459] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 27.11.68, p. 45.

[460] *Ibid.*, séance du 13.11.68, pp. 17-19.

[461] Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 26.11.69, p. 19.

[462] Lacan, J. « Intervention dans la séance de travail 'Sur la passe' du samedi 3 novembre » (1973), *Lettres de l'École freudienne*, 15, 1975, p. 188.

[463] *Ibid.*

[464] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 13.11.68, pp. 17-18.

fonctionnement toujours imprévisible : celui d'un défaut de traduction entre jouissance et signifiance. À ce niveau pathologique, l'objet *a* n'apparaît plus tout à fait comme un *produit signifiant et productif*, mais plutôt, sous forme de résidu ou de scorie, comme un *sous-produit insignifiant et improductif* de la machine où s'accomplissent toute reproduction de signifiance et toute production de plus-de-signifiance.

Il faut se rappeler maintenant qu'à la différence de la plus-value, qui est cause finale ou produit fonctionnel de la production de plus-de-signifiance (S1–S2→*a*), le plus-de-jouir *n*'en est *qu*'une cause matérielle à consommer par le système de production. Il n'est initialement qu'une jouissance à dégager par la signifiance. Il n'est finalement qu'un vide à modeler par la structure signifiante. Il n'est qu'une matière première antérieure à toute succession téléologique. Cette matière corporelle précède le même enchaînement signifiant (*a*→S1–S2) qui la rejette ensuite comme sous-produit insignifiant et improductif (S1–S2/→*a*). Certes, le plus-de-jouir est « nécessaire » *a priori* « pour que la machine tourne »[465], pour qu'elle fonctionne, pour qu'il y ait de la signifiance. Néanmoins, étant *a posteriori* inutilisable dans ce fonctionnement et inassimilable dans cette signifiance, il n'arrive jamais à se conserver jusqu'au bout d'un *tour de signifiantisation* qui ne le produit que pour le mettre à l'écart et s'en passer.

Le plus-de-jouir nous permet d'isoler, en tant que substance fonctionnelle de l'objet *a*, la fonction d'une jouissance qui justifie toute valeur d'échange (*a*→S1) et qui fonde toute valeur d'usage (S2/*a*), mais qui n'*a* aucune valeur, ni signifiante ni productive, ni échangeable ni utilisable, ni « d'échange » ni « d'usage »[466]. En étant une chose absolument particulière, personnelle et inaliénable, incomparable et incommensurable, cette fonction ne peut comporter, en effet, ni l'universalité appréciable de la valeur productive d'usage (S2) ni l'universalité transmissible de la valeur signifiante d'échange (S1). D'universel, il n'y a en elle que la « fonction » infiniment variable et particularisable de « renonciation à la jouissance sous l'effet du discours »[467]. Telle est la seule fonction qui puisse justifier la notion générale du *plus-de-jouir*. C'est une *dys-fonction* indispensable pour le fonctionnement discursif de tout système capitaliste ou non-capitaliste, pour autant que « toute formation humaine a pour essence, et non pour accident, de refréner la jouissance »[468], de faire taire le plus-de-jouissance intraduisible en plus-de-signifiance, d'étouffer le plus-de-jouir irréductible à la plus-value,

---

[465] Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 434.
[466] Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 12.02.69, p. 178.
[467] *Ibid.*, séance du 13.11.68, p. 19.
[468] Lacan, J. « Allocution sur les psychoses de l'enfant » (1968), in *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 364.

de suffoquer toute vie ingérable par le système, d'enterrer toute richesse inexploitable, de vomir toute substance indigestible, d'évacuer toute humanité intraitable, toute expérience inénarrable et inemployable, tout réel insymbolisable et inimaginarisable, toute chose insignifiantisable et insignifiable.

Dans une situation qui rappelle le transformisme lamarckien, la fonction universelle de renonciation à la jouissance, que doit accomplir tout sujet pour subsister dans l'univers symbolique, détermine l'apparition du moyen pour l'accomplir. Elle fait apparaître *le phallus*. Elle crée cet organe objet-de-castration : d'une « castration » qui est « strictement homologue » à « aliénation »[469]. En effet, l'aliénation *est* la condition châtrée du sujet comme bœuf de labour de l'Autre, comme bête de somme qui porte le fardeau de la civilisation, comme pure force du travail de l'extériorité de l'inconscient. Dans son homologie avec la castration, l'aliénation est le manque de jouissance dans la signifiance, le manque-de-réel dans le symbolique, le manque-à-être du sujet dans un travail discursif qui n'est pas le sien, mais celui de l'Autre, de l'inconscient, du langage, du système.

La fonction de l'objet *a*, sa dys-fonction de renonciation à la jouissance dans le travail discursif, crée le statut de l'objet *a* comme *phallus*, comme objet de castration, comme effet de l'aliénation du sujet qui travaille dans le discours. Il est compréhensible que la reconnaissance d'un tel « statut » soit nécessaire, d'après Lacan, pour « donner un sens à la prétendue visée attribuée à la praxis révolutionnaire d'un dépassement par le sujet de son travail aliéné »[470]. Grâce à cette reconnaissance, nous comprenons au moins qu'il n'y a aucune révolution qui nous permette le « dépassement » de notre aliénation[471]. Après toute révolution, cette aliénation continue à être, en tant que castration, une condition indispensable pour l'indispensable fonction de renonciation à la jouissance dans l'indispensable travail discursif qui embrasse tous les travaux humains.

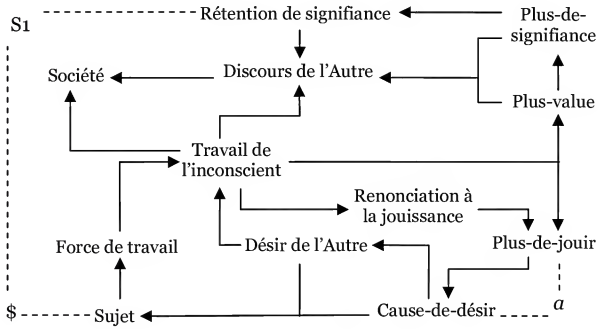
La chaîne infrangible de l'aliénation

Pour nos élans révolutionnaires, l'indépassable est la structure des conditions indispensables de notre civilisation. Pour nos tentatives de changement, l'impossible est le réel des nécessités symboliques structurelles où *il faut ce qu'il faut pour qu'il y ait ce qu'il y a.*

---

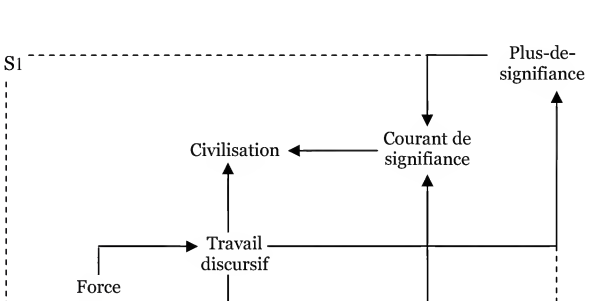
[469] Žižek, S. *Subversions du sujet, psychanalyse, philosophie, politique* (1999), p. 172.
[470] Lacan, J. « Réponses à des étudiants en philosophie » (1966), *op. cit.*, p. 207.
[471] *Ibid.*

Pour qu'il y ait ce qu'il y a, pour qu'il y ait cette civilisation, cette société qui transcende la multitude que nous composons, il ne faut pas seulement l'instinct et le besoin qui permettent notre multiplication et notre rapprochement. De notre point de vue marxiste lacanien, il doit y avoir en outre un discours et un désir qui nous transcendent : *le désir et le discours de l'Autre*. Or, pour qu'il y ait ce désir et ce discours, il faut renoncer à la jouissance, de manière à conserver le désir, et il faut remplacer la jouissance par la signifiance, en augmentant constamment cette signifiance, de façon à en faire le discours, le savoir inhérent au discours et l'accumulation de savoir qui fait notre civilisation. Il faut donc le plus-de-jouir, comme cause-de-désir, et la plus-value, comme plus-de-signifiance qui préserve la signifiance de l'insignifiance tautologique. Et pour qu'il y ait ce plus-de-jouir et cette plus-value, il faut le travail de l'inconscient. Il faut ce travail exploité de l'inconscient, du système, de l'Autre qui possède tout désir et tout discours. Il faut ce travail qui est toujours surtravail, et qui est toujours fait avec ma force de travail prolétarisée, même s'il n'est pas mon travail, mais le travail de l'Autre, dès lors que *ça* ne me concerne pas, n'étant pas un travail pour la subsistance de mon individualité, mais pour la subsistance de la société qui me transcende.



Même en faisant abstraction de nos prémisses fortes et difficilement structurables, comme celles de l'Autre, de son discours, de son désir et de la différence entre son discours et son désir, nous pouvons toujours concevoir une version faible, modérée ou allégée, de notre explication marxiste lacanienne du *statu quo*. Selon cette version presque révisionniste, on ne

pourrait pas maintenir la civilisation en place, en vie et en vigueur, sans la reproduction continue d'un courant de signifiance. Or, pour cela, il faut la production constante d'un plus-de-signifiance. Et pour assurer cette production de plus-value, il est inévitable de sacrifier constamment un plus-de-jouir en accomplissant un surtravail discursif. Il est exclu de s'adonner mollement et paresseusement à la jouissance. Il est par contre obligatoire de travailler et de se castrer et s'aliéner dans le travail. Il est indispensable que l'on interpose ainsi, dans le sujet, une lame, une cloison, un *mur indépassable* ($) entre sa force de travail et son expérience de ce travail, entre la signifiance et la jouissance de son corps, entre le symbolique et le réel, entre l'indispensable intra-muros et l'impossible extra-muros, entre le système des nécessités et les impossibilités qui le menacent (S1–S2/*a*).



Tout se heurte au mur indépassable. Même la révolution prolétarienne s'y heurte et doit revenir en arrière. Au mieux, elle ne permet que la « forclusion » du mur : son « rejet en dehors des champs du symbolique »[472]. Seulement ce rejet n'est pas du tout *action qui dépasse*, mais plutôt *réaction contre l'indépassable.*

À la suite de sa forclusion dans la camaraderie communiste, le mur ne pouvait que réapparaître, cette fois-ci avec des yeux et des oreilles, dans le réel du Goulag et des autres manifestations de la paranoïa soviétique,

[472] Lacan, J. *Le savoir du psychanalyste* (1971-1972), conférences à Sainte-Anne, séance du 06.01.72.

nord-coréenne, cambodgienne... Autrement, faute de forclusion, nous ne pouvons, avec nos révolutions bourgeoises, que nous comporter en bons névrosés et « tourner autour » de cet indépassable qu'est le réel du symbolique, l'impossible du nécessaire, le « mur » de la « structure »[473]. C'est le mur mitoyen qui s'interpose entre Chrémès et Ménédème et entre Bouvard et Pécuchet. C'est le mur sourd et aveugle qui divise l'individualité de Térence et celle de Flaubert, comme il divise aussi chaque autre individualité, comme il dissocie encore chaque société, pouvant s'élever aussi bien dans les prisons et les asiles qu'à Berlin, Pékin, Prague, Belfast, Kigali, Ceuta, Roissy, Tijuana, Los Angeles, Varsovie, Lublin ou Jérusalem.

Au pied de n'importe quel mur des lamentations, le marxiste lacanien, désenchanté, ne croit plus aux illusions marxistes-léninistes d'un être humain non-aliéné ou souverainement identique à lui-même, d'un individu non-divisé ou solidement individuel, d'une société non-dissociée ou authentiquement socialiste, d'une totale récupération et juste répartition de la jouissance et d'un système communiste achevé où l'exploitation et la marginalisation n'auraient plus aucune raison d'être.

Puisque la plus-value équivaut à un plus-de-signifiance immanent à toute signifiance vraiment signifiante ou non tautologique, il suffit de mettre en pratique cette signifiance, dans n'importe quelle activité humaine, pour qu'il y ait une exploitation du surtravail qui produit la plus-value. Puisque cette plus-value est corrélative d'un plus-de-jouir inhérent à un langage qui englobe tous les autres moyens de production, il ne suffit pas de « nationaliser » ces autres « moyens de production » pour « finir » avec l'exploitation de la plus-value et la marginalisation du plus-de-jouir inexploitable[474]. Puisque ce plus-de-jouir est quelque chose « qu'aucun coup de dés, ni la révolution, n'abolira », il est évident qu'après la révolution marxiste-léniniste, comme après une subversion marxiste-lacanienne « qui n'est pas supposée conforter l'ordre social »[475], le sujet individuel reste réellement divisé ($) de son objet ($◇*a*), la société socialiste reste symboliquement dissociée entre des signifiants ($\S1–S2/*a*), et la jouissance reste partiellement irrécupérable dans sa marginalisation réelle (S2/*a*), ainsi que totalement impartageable dans sa particularité fantasmatique (*a*◇$). Quant à l'être parlant, précisément parce que parlant, il doit continuer pour toujours à être exploité dans la chaîne signifiante, dans cette chaîne de production, dans cette « chaîne, impossible à rompre », de son « aliénation »[476].

---

473 Lacan, J. « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 434.
474 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*, séance du 11.03.70, p. 124.
475 Regnault, F. « Le Marx de Lacan » (2005), *Lettre Mensuelle de l'É.C.F*, 242, 11.05, p. 4.
476 Lacan, J. *La logique du fantasme* (1966-1967), séance du 25.01.67.

Conclusion

« Bien qu'ils eussent passé l'âge des émotions naïves »[477], le bouvardisme et le pécuchetisme devaient se rencontrer. Aussi, bien qu'ils aient passé l'âge de « l'embrouille sans issue »[478] dans le freudo-marxisme le plus naïf, le freudisme et le marxisme doivent-ils également se rencontrer. En se rencontrant sur le terrain commun de la théorie lacanienne, « chacun en écoutant l'autre retrouvera des parties de lui-même oubliées »[479].

Par *marxisme lacanien*, j'entends précisément une *rencontre*, dans la théorie lacanienne, où le marxisme et le freudisme, par des « conjonctions théoriques fructueuses »[480], *retrouvent des parties d'eux-mêmes oubliées*. Sans prétendre que cette retrouvaille soit *de rencontre* ou *par rencontre*, je remarque tout de même qu'elle advient *lors d'une rencontre*. Cette rencontre est certes circonstancielle, mais elle n'est pas pour autant fortuite ou accidentelle, comme le démontre assez la dépendance, la corrélation et la réciprocité entre les systèmes qui se rencontrent.

En accordant à Lew que « la lecture que Lacan fait de Freud ne va pas sans Marx »[481], je conviens de la dépendance conjoncturelle entre les interprétations respectives que Lacan fait des systèmes freudien et marxien qui se rencontrent dans sa théorie. Je crois même découvrir là, dans cette rencontre, une dépendance non seulement conjoncturelle, mais structurelle. C'est comme s'il y avait déjà un rapport intrinsèque, nécessaire et systématique, entre les *parties oubliées* qui se retrouvent. En fait, entre ces parties, je ne vois le moindre écart. Mais je ne vois pas non plus une quelconque affinité, similarité ou analogie. Dans le « refus d'un décalage, d'une métaphore entre un domaine et un autre » — que Regnault souligne chez Lacan —, je reconnais plutôt une « homologie » entre les deux « domaines »[482]. Plus précisément, je reconnais trois homologies : au niveau de la définition, une « homologie » entre « l'objet de Marx » et « l'objet de Freud »[483] ; au niveau de la description, une « homologie » entre la « plus-

---

477 Flaubert, *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, p. 13.
478 Lacan, J. « Introduction à l'édition allemande des écrits » (1973), in *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 555.
479 Flaubert, *Bouvard et Pécuchet* (1888), *op. cit.*, p. 13.
480 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 05.03.69, p. 209.
481 Lew, R. *Commentaires… de Marx à Lacan* (1989), *op. cit.*
482 Regnault, F. « Compte-rendu du séminaire 'Le Marx de Lacan' » (2006), *La lettre en ligne*, 29.
483 Cf. Althusser, L. « Sur Marx et Freud » (1976), in *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 241-242.

value » et le « plus-de-jouir »[484] ; au niveau de l'explication, une « homologie » entre « l'aliénation » et « la castration »[485]. Tout en acceptant par là — comme certains marxistes jadis repérés par Sève — que l'œuvre de Freud soit « considérée dans son principe comme scientifiquement homologue à celle de Marx »[486], je restreint cette homologie scientifique aux interprétations théoriques de ces deux œuvres, en l'occurrence aux interprétations lacaniennes. Je situe aussi la même homologie dans le contexte de la distinction et de la séparation entre les deux « discours » homologues, lesquels « ne se développent absolument pas, bien sûr, sur le même champ »[487]. Cette distinction et séparation ne devrait pas nous empêcher pour autant, « sur les bases d'un solide contrat »[488], d'aspirer à une « solidarité systématique » comme celle que Goux voudrait établir entre la « critique de l'économie politique », par le marxisme, et la « critique de l'économie linguistique », par le freudisme[489].

Même systématique, la solidarité entre la critique de Marx et celle de Freud présuppose une certaine séparation entre les deux critiques solidaires. Même *in solidum* ou *pour* le tout, le contrat entre les deux parties exige leur distinction *dans* le tout.

Il est vrai que Lacan peut accepter que l'on estime *comparable*, donc équivalent et approchant, « tout ce que notre culture propage qui est du nom de Freud » et « ce qu'elle véhicule, bon gré mal gré, de ce qui est du nom de Marx »[490]. Néanmoins, cette comparaison ne concerne que ce qui est véhiculé par notre culture. De plus, elle ne tient compte que de « l'ordre de grandeur »[491]. Finalement, elle ne suppose aucune confusion entre ce qui reste distinct dans l'équivalence et séparé dans l'approchement. D'ailleurs, elle ne repose même pas sur une analogie. Elle ne fait que poser une homologie : peut-être une simple correspondance de fait et de circonstance, mais non pas simplement une ressemblance de rencontre et par rencontre. Non pas une analogie, mais une homologie : un approchement exact et non un rapprochement approximatif, une équivalence totale et non une similarité

---

484 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 27.11.68, p. 45.

485 Žižek, S. *Subversions du sujet, psychanalyse, philosophie, politique* (1999), *op. cit.* p. 172.

486 Sève, L. « Psychanalyse et matérialisme historique » (1973), in Clément, C., Bruno, P. et Sève, L., *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique, op. cit.*, p. 200.

487 Lacan, J. *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, séance du 12.02.69, p. 172.

488 Lecourt, D. « Entre le 'retour à Freud' et le 'retour à Marx' » (2002), *Passages*, 113.

489 Goux, J.-J. « La réduction du matériel » (1971), in *Freud, Marx, économie et symbolique, op. cit.*, p. 115.

490 Lacan, J. « La psychanalyse et son enseignement » (1957), in *Écrits, op. cit.*, vol. I, p. 438.

491 *Ibid.*

partielle, une compatibilité déjà initiale et non un accord seulement terminal.

À l'instar du bouvardisme et du pécuchétisme, le freudisme et le marxisme « ne s'accordent pas »[492]. En se demandant « au nom de quoi il faudrait absolument qu'ils s'accordent », Lacan doit conclure tout de suite qu'ils « ne s'accordent pas », mais qu'ils sont « parfaitement compatibles »[493]. Ils sont tellement compatibles qu'ils « s'emboîtent »[494]. Nous avons pu le constater. L'un entre dans la boîte de l'autre, l'un se retrouve dans l'autre, mais aussi l'un emboîte le pas à l'autre.

Dans chaque élément de marxisme lacanien que nous avons considéré, nous avons cherché à repérer l'emboîtement réciproque du marxisme et du freudisme lacanien : de la matière et du langage, de la révolution et de la régression, etc. En même temps, pour dégager la succession logique de ces éléments, nous avons fait ressortir différentes articulations entre leurs emboîtements respectifs. Pour commencer, nous avons réduit toute la matérialité de notre société à une *matière langagière* prenant forme dans un système symbolique duquel relèveraient tous les autres moyens de production. En examinant le fonctionnement d'un tel système dans sa chronicité, nous avons apprécié comment sa mécanique imperturbable impose à tout déplacement diachronique une trajectoire en spirale. Nous avons constaté, plus précisément, qu'il n'est possible d'avancer dans l'histoire que par des mouvements cycliques répétitifs, des *régressions révolutionnaires*, où les pièces qui se déplacent les unes par rapport aux autres ne parcourent leur orbite que pour se retrouver, sur le plan synchronique, au point de leur départ.

Dans le fonctionnement régressif-révolutionnaire du système, nous nous sommes arrêtés sur la fonction de maîtrise, ou de pouvoir, telle qu'elle est remplie, dans un discours, par le sujet de l'énoncé auquel s'identifie symboliquement le sujet de l'énonciation. En s'énonçant comme sujet et en exerçant tout son pouvoir sur les prédicats, un tel *signifiant-maître* s'est imposé à notre analyse, non seulement comme agent explicite du vieux *discours du maître,* mais aussi comme vérité implicite aux modernes *discours universitaire* et *capitaliste.*

Le système produisant de la jouissance et non seulement de la signifiance, nous avons reconnu dans le signifiant-maître, dans ce rôle que le sujet a tout intérêt à interpréter, le bénéficiaire symbolique de la jouissance réelle que le système esclavagé produit au moyen de chaque discours. Or,

---

492 Lacan, J. *Ou pire* (1971-1972), séance du 21.06.72.
493 *Ibid.*
494 *Ibid.*

puisque cette jouissance pour l'Un qui maîtrise est une *jouissance de l'Autre* qu'il esclavage, et puisqu'elle est la seule dont peut jouir le sujet qui s'identifie à l'Un, nous avons dû nous résigner à une *division du sujet* entre lui-même dans son identification au maître, comme consommateur, et la jouissance du travail à laquelle il doit renoncer en aliénant toute sa force de travail dans le travail de l'Autre, de l'inconscient, du langage, du système, du fournisseur esclavagé.

En situant la division de l'individualité dans le contexte de la dissociation de la société, nous avons reproché à la classe des maîtres d'obtenir un excédent de jouissance à gaspiller, à consommer inutilement ou sans en jouir, grâce à l'exploitation d'un système symbolique où nous incluons les travailleurs parmi les différents moyens de production. En dénonçant ainsi le *gaspillage de la jouissance* excédentaire, nous avons dénoncé aussi l'existence de *classes jouissantes,* bénéficiaires symboliques de la jouissance réelle, qui jouissent d'un droit particulier de jouissance et non seulement de signifiance, d'argent, d'autorité, de prestige, etc.

Tout en admettant que les classes jouissantes ne savent pas jouir effectivement, nous les avons accusées de s'attribuer, de manière injuste et injustifiable, un privilège virtuel de jouissance qui ne leur porte aucun avantage, mais qui porte préjudice aux classes qu'elles exploitent. Comme circonstance atténuante, nous avons pris en considération la *vérité symptomatique* de ceux qui appartiennent à ces classes privilégiées. Nous avons mis à leur crédit la division de leur individualité, au niveau de la vérité de leur symptôme, entre leur maîtrise et leur propre exploitation dans une chaîne signifiante de production où ils ne cessent de travailler ni le jour ni la nuit, ni dans le repos ni dans les rêves, ni en vacances ni à la retraite.

Nous avons tenu compte que les exploiteurs, de même que leurs exploités, sont contraints d'accomplir constamment un travail esclavagé, le *surtravail de l'inconscient*, de manière à produire une *plus-value comme plus-de-signifiance* nécessaire pour toute génération de signifiance. Nous n'avons jamais oublié que ce travail, en tant que mise en exercice du *savoir de l'esclave,* exige déjà la renonciation à une jouissance qui doit faire place à la signifiance du savoir. Nous avons toujours été conscients, en d'autres termes, que pour l'exploitation de la plus-value, comme surplus de signifiance ajouté à toute chaîne signifiante non-tautologique, il faut pour les privilégiés, de même que pour les déshérités, la ségrégation du surplus de jouissance qu'est le plus-de-jouir conceptualisé par Lacan.

La ségrégation du plus-de-jouir nous est apparue comme une ségrégation qui est exploitée pour exploiter. En nous occupant de cette *exploitation de la ségrégation,* nous avons réfuté l'idée selon laquelle la ségrégation empêcherait l'exploitation. À titre de preuve, nous avons bien relevé que la

ségrégation ne touche les individus qu'elle divise, ou les sociétés qu'elle dissocie, que dans la particularité inaliénable et donc inexploitable de leur expérience : dans le *plus-de-jouir à l'envers de la plus-value* aliénable et donc exploitable.

Tout en opposant l'insignifiance ségrégable du plus-de-jouir à la signifiance exploitable de la plus-value, nous avons adopté la conception lacanienne du *plus-de-jouir comme homologue de la plus-value*. Pour justifier cette conception, nous sommes partis du principe que les deux surplus résultent de la même différence immanente à notre force de travail : différence entre son utilisation et sa rétribution par le système symbolique, différence entre le grand profit à tirer d'elle et le petit prix à payer pour elle, différence entre sa *valeur d'usage* et sa *valeur d'échange comme valeur de tessère*, différence entre la jouissance de la signifiance prédicative qu'elle rapporte et la valeur de jouissance de la signifiance identitaire subjective que ça nous apporte.

La jouissance de l'énoncé débordant la valeur de jouissance du sujet de l'énoncé, nous avons repéré un surplus de jouissance, un plus-de-jouir, auquel doit renoncer le sujet de l'énonciation lors de son travail langagier. Pour expliquer cette renonciation, nous avons mis en évidence que le sujet doit renoncer au plus-de-jouir pour ne pas s'y adonner, pour ne pas se distraire de son travail, pour ne pas cesser d'énoncer, pour ne pas cesser de revaloriser laborieusement la chaîne signifiante avec le surplus de signifiance prédicative qu'est la plus-value. C'est ainsi que nous avons expliqué, non seulement la renonciation à la jouissance, mais aussi le relèvement de la valeur d'une marchandise discursive où il n'y a plus rien d'autre que de la signifiance, de la valeur symbolique et non pas de la jouissance réelle, de la plus-value exploitée et non pas du plus-de-jouir ségrégé.

Dans la marchandise discursive où il n'y a plus rien d'autre que de la signifiance exploitable, toute jouissance inexploitable devant être ségrégée, nous avons prouvé que la ségrégation est exploitée pour exciter une consommation qui conditionne toute exploitation. Confirmant ainsi nos idées sur l'exploitation de la ségrégation, nous avons mis en lumière comment les sujets consomment la marchandise discursive pure, purifiée de jouissance, dans une *consommation du manque-à-jouir* qui fait persister en eux le *malaise du désir*, lequel, à chaque nouvelle consommation, les pousse naturellement à poursuivre leur consommation. Quant au fournisseur que devient le consommateur dans la production de cette même marchandise, nous avons dû lui accorder qu'il ne se trouve pas dans une situation meilleure. D'une part, dans le travail aliéné, il perd la jouissance inaliénable obtenue en travaillant. D'autre part, face au dépassement impossible du travail aliéné, il reste attaché à la chaîne infrangible de l'aliénation. De sorte

qu'il est condamné à travailler sans pouvoir jouir du travail qu'il fait : un travail aliéné, un travail qui n'est pas le sien, mais celui de l'Autre, du système, de l'inconscient.

Juillet 2004 — septembre 2007

Copyrighted material

IDÉES POUR UN MARXISME LACANIEN

La jouissance et la renonciation

1. Plus de renonciation à la jouissance ne veut pas dire moins de jouissance, mais plus de jouissance, plus-de-jouir. La jouissance et la renonciation à la jouissance ne sont pas inversement proportionnelles, mais directement proportionnelles.

2. Paradoxalement, ce n'est pas la jouissance qui précède la renonciation à la jouissance, mais c'est la renonciation qui précède la jouissance à laquelle on renonce. On y renonce avant d'en jouir. On en jouit parce qu'on renonce à en jouir.

3. La renonciation à la jouissance n'exclut pas la jouissance. Tout au contraire, elle en est la condition nécessaire et suffisante. Elle est le moyen de sa production.

4. La renonciation à la jouissance est le seul moyen de production de jouissance. La jouissance que l'on produit est la jouissance à laquelle on renonce. Elle est la seule jouissance.

5. La seule jouissance est celle à laquelle on renonce.

6. Si un animal ne sait pas renoncer à sa jouissance, il ne sait pas jouir.

Le savoir sans le travail

7. Si un animal ne sait pas renoncer à la jouissance, il ne peut rien savoir. Il ne peut même pas savoir jouir.

8. Renoncer à la jouissance est la première chose que l'on peut savoir. L'origine du savoir est dans la renonciation à la jouissance.

9. Le savoir n'est pas fait à force de travail, mais à base de renonciation à la jouissance.

10. Pour savoir, il ne faut pas travailler. Il suffit de renoncer à la jouissance. À la place de la jouissance, il y aura du savoir. Pour savoir, il suffit d'être sage.

11. Le fondement de la civilisation n'est pas le travail, mais la renonciation à la jouissance comme condition du savoir. La chasse préhistorique ne comporte pas moins de travail que l'élevage des animaux. Tout simplement, elle comporte moins de renonciation à la jouissance, donc moins de savoir, donc moins de civilisation.

12. L'esclave commence à savoir avant même de commencer à travailler. Il commence à savoir en arrêtant la lutte et en renonçant à la jouissance.

13. Le savoir est tout ce qui vient à la place de la jouissance à laquelle on renonce. Il est l'expérience qui s'ensuit de la frustration. Il est la sagesse attachée à la résignation. Il est aussi la culture et la richesse que l'on obtient par le sacrifice et les privations. Il est encore la somme d'argent que nous recevons à titre de dédommagement pour nos peines.

14. Comme les mots et comme n'importe quelle autre valeur symbolique, l'argent est du savoir. Il est ce que l'on sait qu'il vaut. Or sa valeur est purement symbolique. Elle dépend complètement de notre savoir. Elle consiste en savoir. Elle est savoir. La valeur de l'argent, c'est du savoir.

15. Pour un sujet, il peut y avoir du savoir sans travail. C'est l'indemnité qu'il touche en réparation d'un préjudice, l'enseignement qu'il tire d'une épreuve, l'expérience qu'il acquiert au simple contact de la vie. C'est aussi le message qu'il reçoit du film qu'il regarde, la morale qu'il tire d'une histoire, l'argent qu'il soutire à celui qu'il exploite, la pièce de monnaie qu'il retrouve sur son chemin. De tels savoirs proviennent peut-être des travaux d'un inconnu, d'un exploité, d'un écrivain ou d'un scénariste. Or, pour le sujet qui obtient les savoirs, ces tra-

vaux ne comptent pas. Ce n'est pas lui qui les fait. Lui, il peut avoir le savoir sans le travail. Pour lui, il peut y avoir le savoir sans le travail.

16. Le savoir sans travail est souvent un savoir de maître, un savoir soustrait à l'esclave, lequel, faute de savoir, devient pure force de travail prolétarisée. Le travail est alors celui du prolétaire. Quant au maître, il a le savoir sans le travail. C'est le savoir sans vérité des capitalistes et des gagnants du loto, des bureaucrates et des universitaires. C'est un savoir de manuel. C'est un savoir transmissible. C'est un savoir théorique extrait par distillation du savoir pratique de l'esclave.

17. Dans la perspective marxienne, qui embrasse plusieurs sujets, il n'y aura pas de savoir sans travail, car le savoir d'un sujet provient toujours, soit de son propre travail, soit du travail d'un autre sujet. En revanche, dans la perspective lacanienne, qui ne peut embrasser qu'un sujet, il peut y avoir un savoir sans travail, car le savoir d'un sujet peut découler de la renonciation à la jouissance, de la frustration et de la résignation, ainsi que du travail de quelqu'un d'autre qui n'est travail que pour lui et non pour celui qui en tire le savoir.

18. Certes, aussi bien pour Marx que pour Lacan, je peux avoir du savoir sans employer pour cela ma force de travail. Or, pour Marx, il y aura toujours la force de travail de quelqu'un d'autre à l'origine de mon savoir, alors que pour Lacan, il ne pourra y avoir que ma propre force de travail. Quand il n'y aura pas cette force, il ne pourra pas y avoir, à sa place, la force d'un autre sujet qui soit à l'origine d'un savoir qui ne concerne qu'un sujet. Pour celui-ci, il y aura seulement le savoir, le savoir sans le travail, le savoir sans la vérité du savoir.

19. Pour Lacan, il peut y avoir du savoir sans vérité. En revanche, pour Marx, tout savoir implique une vérité. Cette vérité sera toujours quelque part dans la société.

20. En tant que vérité du savoir, le travail implique la renonciation à la jouissance qui donne lieu au savoir.

Le travail de symbolisation ou de renonciation à la jouissance

21. Pour qu'une activité soit du travail, il faut qu'elle implique un certain effort. Cet effort est déjà renonciation à la jouissance. De sorte que cette renonciation est ce qui distingue le travail des autres activités, celles qui sont effectuées sans peine, sans effort.

22. Le travail implique la renonciation à la jouissance, mais cette renonciation n'implique pas forcément le travail. Elle peut être atteinte sans aucun travail. Reste qu'elle peut être considérée comme un travail et même comme l'essence du travail.

23. La renonciation à la jouissance peut être considérée comme le travail à l'état pur, le travail en soi, le travail de l'inconscient. C'est le travail qui dégage le réel de la jouissance pour faire place au symbolique du savoir, de la civilisation, et du malaise dans la civilisation, comme conséquence immédiate de la renonciation à la jouissance.

24. Le savoir est toujours le savoir d'un langage. Il est toujours le savoir d'une certaine signifiance qui est à la place d'une certaine jouissance.

25. Il n'y a de jouissance que dans la culture, car la jouissance est la nature libérée par la culture, le réel dégagé par le symbolique, l'expérience de la vie nettoyée par le travail de l'inconscient, l'instinct de l'espèce balayé par le savoir du langage.

26. Pour qu'il y ait le savoir d'un langage, il faut le travail d'un inconscient. Il faut son travail de renonciation à la jouissance. Or, pour que ce travail soit réalisé, il faut encore la force de travail d'un sujet. Il faut le symptôme. Il faut la vérité.

27. Si le travail à l'état pur n'est que renonciation à la jouissance, alors Marx et Lacan cessent de se contredire. À l'origine du savoir, le travail que voit Marx n'est rien d'autre que la renonciation à la jouissance que voit Lacan. Tous les deux voient bien que le savoir présuppose un travail de renonciation à la jouissance.

28. Si le savoir présuppose un travail de renonciation à la jouissance, c'est parce qu'il implique une symbolisation ou déréalisation du réel de la jouissance.

Le savoir du langage, sa reproduction et la production

29. À la différence de la connaissance, le savoir est inhérent au système symbolique du langage. Il n'y a pas de savoir sans langage. Le savoir est toujours le savoir d'un langage. C'est toujours un langage qui sait à la place du sujet. Pour savoir, le sujet doit être langage. Il doit être Autre. C'est l'Autre qui sait. Le savoir est le savoir de l'Autre, du langage, de l'inconscient. Le savoir est ce qui fait le travail de l'inconscient au moyen de la force de travail de chaque sujet.

30. Le savoir du langage ne sert à rien. Le langage n'a aucune valeur d'usage. Il n'a aucune utilité pour le sujet. C'est le sujet qui est utile au langage. C'est la force d'énonciation du sujet qui est utile pour énoncer un langage. C'est cette force de travail qui a une valeur d'usage pour l'inconscient dont il fait le travail. C'est le geste du sujet qui s'imprègne du savoir et permet de l'exprimer, le transmettre, le reproduire, l'accumuler, etc.

31. Le savoir imprègne chaque geste de chaque sujet. En fait, le geste appartient au savoir qui l'imprègne et qui utilise la force gestuelle du sujet. Le geste est de l'Autre. Il est aliéné. Il fait partie du langage. Il est déjà un signifiant inconscient sans une signification consciente. Il est inconscient et il fait le travail de l'inconscient.

32. Le savoir est toujours savoir-faire, savoir faire un travail du savoir, savoir faire et refaire un certain geste qui renferme un certain savoir.

33. Le savoir est dans la valeur symbolique de chaque geste, de chaque sujet, de chaque chose.

34. On peut connaître une chose, mais on ne peut pas la savoir. On peut savoir seulement quelle est sa valeur symbolique. Le savoir est alors dans cette valeur qui n'est rien sans le savoir qui la constitue.

35. Le savoir n'est que dans la valeur symbolique. Or, la source de cette valeur n'est pas dans le travail au sens courant du terme, mais dans le travail comme renonciation à la jouissance. En renonçant à une jouissance réelle, on donne lieu à une valeur symbolique de jouissance. En ne jouissant pas de l'argent, celui-ci acquiert la valeur de la jouissance à laquelle on renonce pour conserver l'argent. En ne jouissant pas d'une journée de travail, celle-ci acquiert la valeur de sa jouissance : la valeur de la jouissance à laquelle on renonce on ne jouissant pas de la journée. Avec cette valeur symbolique, la journée de travail peut être vendue contre l'argent du capitaliste. Pour le capitaliste de même que pour le prolétaire, cet argent n'a d'autre valeur que celle de la jouissance à laquelle on renonce par le travail de renonciation à la jouissance.

36. Tout savoir implique la création d'une plus-value symbolique aux dépens d'un plus-de-jouir réel. C'est ainsi parce que tout savoir réside nécessairement dans un discours synthétique, non-analytique ou non-tautologique, lequel implique une plus-value produite par la différence entre la valeur symbolique du prédicat et celle du sujet. Or, pour créer cette plus-value, il faut un effort, un travail, une renon-

ciation à la jouissance. On ne peut gagner une plus-value symbolique sans perdre un plus-de-jouir réel.

37. La reproduction d'une valeur symbolique implique nécessairement la production d'une plus-value qui implique la perte d'un plus-de-jouir. Faute de cette production, la reproduction ne réussit pas. Elle se dégrade. Elle aboutit à une sorte d'entropie.

38. Tout en étant une condition de possibilité de la reproduction du système symbolique, la production est surproduction qui dépasse la reproduction du système. Le travail est surtravail. Le système ne peut utiliser le sujet sans l'exploiter.

La civilisation et l'exploitation

39. Nous sommes tous réduits à la condition prolétarienne de pure force de travail du système symbolique. Nous sommes tous exploités dans le système.

40. Quand il n'est pas exploité par son prochain, le sujet est exploité par lui-même. Or, dans ce dernier cas, ce n'est pas exactement lui qui s'exploite, mais quelque chose d'autre qu'il incarne. C'est un système, une structure, un langage. C'est l'Autre que chacun est pour lui-même.

41. Un capitaliste exploiteur n'est peut-être pas moins exploité que le travailleur qu'il exploite. Seulement ce travailleur est exploité par ce que le capitaliste incarne, alors que ce capitaliste est exploité par ce qu'il incarne lui-même.

42. Tous les être humains devraient avoir le droit inaliénable d'incarner ce qui les exploite.

43. Quand j'incarne ce qui m'exploite, je gagne au moins une plus-value en échange du plus-de-jouir que je perds en m'exploitant. En revanche, quand je n'incarne pas ce qui m'exploite, je ne tire aucun profit symbolique de mon exploitation. Je perds le plus-de-jouir sans obtenir de plus-value. Je ne reçois aucune civilisation en échange du malaise dans la civilisation.

44. Pour les exploiteurs, il y a le malaise dans la civilisation. Pour les exploités, il y a le malaise sans la civilisation.

45. L'exploiteur peut rembourser une partie de la civilisation qu'il obtient de l'exploité. Cependant, il ne pourrait jamais compenser tout le malaise qu'il suscite.

46. Le capitaliste peut rembourser la plus-value qu'il obtient du travailleur, mais il ne pourrait jamais rembourser le plus-de-jouir. Impossible de rembourser quelque chose qui ne circule pas.

47. Un riche exploiteur achète beaucoup, mais il ne paye jamais. Il ne paye jamais tout ce qu'il fait perdre aux pauvres qu'il exploite. Il ne paye ni leur vie dépensée dans un travail exploité, ni la jouissance de cette vie, ni le savoir immanent à la même vie, lequel est inutile à l'usine. Tout cela est impayable. Une fois enlevé, tout cela ne pourra plus être remboursé.

48. Il y a heureusement des exploiteurs délicats, sensibles et consciencieux, qui trouvent la manière d'être aussi malheureux que les exploités.

49. Rien de plus révoltant que ce nouveau riche tellement simple, bête, obtus, illettré, spontané, décontracté : bienheureux exploiteur qui évite de s'exploiter lui-même. Il se prive alors de la civilisation. Il s'adonne à sa nature et à son instinct. Il renonce volontairement à générer un quelconque savoir dont la génération lui coûterait une renonciation à la jouissance.

50. Le travail de génération du savoir est toujours exploité. Il implique toujours un surtravail, une plus-value, un plus-de-jouir. Il est indiscernable du travail de renonciation à la jouissance.

51. Le travail de renonciation à la jouissance est le travail de génération du savoir. Il est le travail de l'inconscient. Il est *le* travail. Il est ce qui donne son nom à tous les travaux que l'on fait, mais il peut se passer de tous ces travaux pour être fait. Il peut être fait en travaillant, bien sûr, mais aussi en se promenant, en s'amusant, en bavardant, en dormant, en rêvant. Il est fait simplement en vivant dans un langage, dans le savoir du langage, dans l'extériorité de l'inconscient.

52. On ne finit son travail que pour continuer à faire le travail de l'Autre.

53. Quand le sujet croit se reposer ou s'amuser, en réalité il est en train de faire le travail d'un inconscient, d'un langage, d'une civilisation.

54. Le travail de l'inconscient est le surtravail permanent que la structure signifiante de la société impose à chaque sujet individuel.

55. Le travail de l'inconscient est le travail de la structure sociale pour chaque sujet individuel. Or, pour faire son travail, la structure a besoin de la force de travail de chaque sujet. Cette force énonciatrice fait le travail de chaque inconscient. Elle fait le travail de la structure signi-fiante pour chaque sujet.

56. Le travail de l'inconscient est un travail de signifiantisation. Il est un travail de fabrication de signifiance. Il est le travail de création du monde humain. Il est le travail du créateur. Il est un travail divin.

57. Faute de plus-de-signifiance, il n'y aurait pas de signifiance. Il n'y aurait pas de reproduction de valeur sans une production de plus-value qui est aussi une production de plus-de-jouir. Il n'y aurait donc pas de civilisation sans malaise dans la civilisation.

58. De manière à reproduire la signifiance de la civilisation, il faut toujours produire un plus-de-signifiance qui empêche l'entropie résultante de l'insignifiance tautologique. Malheureusement, cette plus-value symbolique ne peut être produite sans l'exploitation permanente du sujet réel qui fait le travail de l'inconscient. Pour le sujet exploité, cette exploitation permanente implique la perte incessante d'un plus-de-jouir, la renonciation continue à la jouissance, le perpétuel malaise dans la civilisation.

59. Le repos n'existe pas. Il n'y a que travail et surtravail. Il n'y a que travail conscient et travail de l'inconscient. Il n'y a que le travail pour la subsistance du sujet individuel et le travail pour la subsistance de la civilisation humaine.

60. Mon travail est pour la satisfaction instinctive de mes propres besoins individuels, alors que le travail de l'inconscient est pour la satisfaction pulsionnelle des nécessités structurelles de la civilisation.

61. Dans le travail de l'inconscient, la jouissance à laquelle renonce le sujet n'est rien d'autre que la satisfaction pulsionnelle des nécessités structurelles d'une civilisation, d'un langage, d'un inconscient.

62. Le désir de l'Autre ne consiste que dans les nécessités de la structure signifiante.

63. Si le désir du sujet est le désir de l'Autre, c'est parce qu'il est entièrement déterminé par les nécessités structurelles d'un langage.

Société, lien social, rapport signifiant, rapport sexuel

64. On peut dire que le désir du sujet n'est en dernière analyse que le désir de la société, mais à condition de concevoir la société comme un langage composé de plusieurs langages apparemment associés, mais profondément structurés, dont les nécessités structurelles déterminent les désirs de plusieurs sujets.

65. L'apparente association de langages est en réalité quelque chose qui est à la base des langages associés, qui les précède, qui fait système, qui fait langage.

66. Dans une contestable mais indispensable réduction du social au culturel, il faut concevoir la société comme système, structure des structures, langage des langages.

67. Si la conscience n'est rien d'autre qu'une conscience de l'inconscient, la société n'est rien d'autre qu'un inconscient de l'inconscient.

68. Comme langage des langages, la société n'est pas un métalangage qui exprime les autres langages, mais un *infralangage* qui s'exprime par les autres langages. Ces langages font partie de ce qu'ils expriment pour chaque sujet. L'*infralangage* qu'ils expriment est dans chaque langage qui l'exprime. De sorte que cet *infralangage* n'est pas le métalangage d'un langage, mais le langage d'un langage. Il n'est pas l'Autre de l'Autre, mais le même de l'Autre.

69. Du point de vue de chaque sujet, qui est le seul point de vue réaliste, il n'y a aucune différence entre l'infralangage et le langage. Le langage du langage est le même langage dont il est le langage. L'inconscient de l'inconscient est l'inconscient dont il est l'inconscient. Logiquement, le même de l'Autre est l'Autre dont il est le même.

70. Si on fait abstraction de tout ce qui est incertain et conjectural, on peut concevoir la société comme un langage, l'organisation sociale comme la structure signifiante du langage, le lien social comme un rapport signifiant au sein du langage.

71. À la place du rapport sexuel, il y a un rapport signifiant qui peut apparaître comme un lien social.

72. Ce n'est que symboliquement qu'un lien social peut s'établir. Il ne peut s'établir qu'entre des représentants symboliques des sujets. Il ne peut exister qu'entre des signifiants. Il ne peut être qu'un rapport signifiant.

73. Pour qu'il y ait la structure signifiante de la société, nous devons remplacer notre jouissance intransmissible, qui nous isole, par une signifiance transmissible qui nous met en rapport les uns avec les autres.

74. La circulation de l'argent met en évidence la transmission de la signifiance dans la structure signifiante de la société.

75. Dans la prostitution, le client échange la signifiance de l'argent contre la jouissance d'un corps. C'est l'échange premier qui précède tous les autres. C'est l'inauguration de notre civilisation, de notre savoir, de notre culture qui dévore la nature. C'est peut-être pour cela que l'on considère la prostitution comme le plus vieux des métiers.

76. Le métier de la prostitution est le paradigme du travail de renonciation à la jouissance.

77. Comme transformation du rapport sexuel en rapport signifiant, la civilisation est bel et bien une forme de prostitution.

78. À la place du rapport sexuel pour la reproduction naturelle de l'espèce, il y a un rapport signifiant pour la reproduction culturelle de la civilisation.

79. Dans la civilisation, les hommes ne sont que leur prix dans le marché. Ils ne sont que ce qu'ils représentent symboliquement. Ils ne sont que des pièces d'un système symbolique. Celui-ci fonctionne comme un système économique. Il est *le système*. Nous en sommes *les pièces*. L'association de ces pièces constitue la société.

80. La société n'est que l'association des pièces vivantes d'un système symbolique. Or, en plus de composer la société, ces pièces ont une sensibilité, une perception, une vision politique. Elles ne sont pas aveugles. Elles ont des regards qu'ils promènent sur la société qu'ils composent.

81. La société se regarde à travers les pièces vivantes qui la composent. Le problème est que chaque pièce a une position unique, une fonction unique, et donc aussi un regard unique.

82. La même société ne pourrait jamais se regarder de la même façon à travers deux membres différents d'elle-même.

83. La même société n'est pas la même société pour tous ses membres.

Structure en soi, pour soi, pour une position structurelle

84. La même société ne se manifeste pas de la même façon pour tous ses membres. Chaque membre a un point de vue qui lui permet de voir des choses complètement différentes. Ce point de vue est celui de la position unique de chacun dans la structure signifiante de la société. Dans cette société, il n'y a pas deux positions identiques. Il n'y a donc pas deux points de vues identiques. Et de chaque point de vue, la société se déploie d'une manière unique. Elle fonctionne d'une manière unique. Elle est une société unique pour un individu unique. Elle est sa société, son extériorité, son langage.

85. Il n'y a qu'un langage, mais il n'est pas toujours et partout le même langage. Il n'est pas le même dans un signifiant et dans un autre. Sa structure signifiante n'est pas la même pour toutes ses positions structurelles. C'est pour cela que la même société n'est pas la même pour ce psychanalyste-ci et pour ce minier-là.

86. Certes, il n'y a qu'une société, mais elle n'est pas toujours et partout la même. Elle n'est pas la même pour tous ses membres. Elle est une société particulière pour chacun. Elle traite chacun d'une façon différente.

87. La même structure signifiante, fondamentalement économique et fatalement sociale, fonctionne d'une manière tout à fait particulière pour chacun des signifiants qui la constituent. Bien qu'elle soit la même en soi, elle n'est pas la même pour chacun. Néanmoins, elle est toujours une seule, une seule en soi, mais aussi une seule pour chacun. Pour chaque signifiant, en effet, elle ne peut être qu'une seule structure, à savoir, celle qu'elle doit être en fonction de la position unique du signifiant dans la structure.

88. Ici et maintenant, la même extériorité en soi n'est pas la même pour toi et pour moi. Pour moi, elle n'est pas non plus ici et maintenant ce qu'elle était hier là-bas. Néanmoins, elle est toujours une seule, non seulement une seule en soi, mais une seule pour chacun dans un lieu précis et à un moment donné.

89. Soit pour chacun, soit en soi, l'extériorité n'est jamais qu'une extériorité. La société n'est qu'une société. Elle n'est qu'un langage, un seul en soi, un seul pour chacun, sans qu'il n'y ait jamais de métalangage.

90. En soi, la structure signifiante est le système symbolique de toute la société. Pour chaque membre de cette société, la même structure signifiante est un inconscient : un langage qui ne concerne qu'un sujet et qui ne ressemble à aucun autre langage.

91. En tant que politique, l'inconscient est la structure sociale du point de vue d'une position structurelle dans la société.

92. Même socialiste, la politique ne concerne jamais qu'un seul individu. Elle ne renvoie à la société que du point de vue de l'individualité. D'où le vote individuel et les représentants individuels des citoyens individuels. Tout cela n'est qu'une vaine tentative de collectivisation des points de vue individuels.

93. Du point de vue d'une position dans la structure, *la* structure est *une* structure. Le langage est un langage, un langage du langage, ou plutôt un discours du langage, un discours de l'Autre, une disposition de la structure signifiante, une configuration politique du système symbolique de reproduction de la civilisation dans la sphère sociale, une configuration du système qui est elle-même un système, un système symbolique de reproduction de la civilisation dans la sphère individuelle, un système économique de production de jouissance, un système productif et reproductif, un inconscient.

94. Mon inconscient n'est pas le tien. La même structure en soi n'est pas la même pour ta position structurelle que pour la mienne. Le même système symbolique n'est pas le même pour moi que pour toi. Si nous appartenons à la même classe, le système symbolique, en tant que système économique, peut nous traiter d'une manière semblable dans certains aspects, mais pas dans les autres, car nous ne sommes pas seulement notre classe, mais aussi beaucoup d'autres choses qui nous font remplir une fonction unique au sein du système. Dans le même système, nous sommes des pièces différentes. Chacune remplissant une fonction différente dans le système, le système fonctionne différemment pour chacune. Il marche comme il doit marcher pour chaque pièce de manière à ce que cette pièce marche comme elle doit marcher dans le système. Dans le système, le système est un système unique pour chaque pièce du système. Pour chacune, il est une extériorité unique. Il est un langage qui ne ressemble à aucun autre. Il est un inconscient.

95. Apparemment il faudrait sortir du langage pour dire ce qu'il est en soi. Mais on ne peut pas en sortir. Il n'y a pas de métalangage. Il n'y a

rien en-dehors du langage. Il faut rester dans la structure signifiante. Et ici, dans la structure, la structure est toujours pour une position structurelle. Ainsi, le système, dans le système, est toujours un système unique pour chaque pièce du système.

96. Apparemment il faudrait sortir du langage pour dire ce qu'il est en soi. Mais alors on ne dirait pas ce qu'il est en soi, mais ce qu'il est en-dehors de soi.

97. Le langage en soi est ce qu'il est pour tous les signifiants. La structure en soi est la somme de ce qu'elle est pour toutes ses positions.

98. Si la structure en soi est ce qu'elle est pour toutes ses positions, alors elle est indiscernable de la structure pour soi.

99. La structure pour soi est ce qu'elle est pour la somme des regards qu'elle jette sur elle-même à travers chacune de ses positions.

100. De même que la structure pour soi, la structure en soi n'est qu'une supposition théorique. En pratique, la structure n'existe que pour chacune de ses positions. La société n'agit concrètement que pour chacun de ses membres. Or, pour chacun d'eux, elle est une société particulière. Elle est une structure différente de toute autre structure. Elle est un inconscient.

101. L'inconscient est la structure pour une de ses positions. Pour cette position, la structure est la coordination des rapports qui déterminent la position.

102. L'inconscient est la structure déterminante perceptible, mais inintelligible, que chaque sujet regarde autour de lui quand la structure se regarde à travers lui.

103. L'inconscient est la civilisation pour un sujet.

104. L'inconscient concrétise la structure sociale pour la position structurelle d'un sujet.

105. Pour le signifiant qui représente un sujet, la politique est la réalité concrète de la société.

106. Un lien social ne met pas seulement en rapport deux signifiants dans la même structure en soi, mais il met aussi en rapport la structure pour l'un des signifiants et la structure pour l'autre. Il met en rapport un langage et un autre langage, un inconscient et un autre inconscient, une vision politique et une autre vision politique de la même

société. Bien qu'il s'agisse dans les deux cas de la même structure sociale en soi, elle n'est pas la même dans les deux visions politiques. Elle n'est pas la même pour les deux positions structurelles. Et pourtant, elle est la même structure en soi qui met en rapport les deux positions. Reste que cette structure en soi est une abstraction théorique. De manière concrète, il n'y a qu'une structure différente pour chaque position. Il n'y a que ces structures qui soient évidentes. Mais elles ne sont jamais la même structure pour deux positions. Je ne peux me lier à mon voisin que dans la structure pour ma position et non pas dans la structure pour sa position. Cette structure est inaccessible pour moi. Pour moi, il n'y a que la structure pour moi qui soit évidente. C'est pour cela qu'il n'y a pas de lien social évident. Tout lien social est incertain, et conjectural, aussi conjectural que la structure en soi.

107. Chacun reste dans la structure pour lui, dans son inconscient, dans sa propre vision politique. C'est pour cela qu'il n'y a pas de visions politiques vraiment partagées. Elles sont toujours individuelles. Elles ne peuvent pas faire société. Leur mensonge constitutif est précisément de prétendre qu'elles peuvent faire société. En réalité, la société se fait avant ces visions politiques des individus. Elle précède logiquement ces visions individuelles qu'elle a d'elle-même.

Le représentant symbolique et son incarnation réelle

108. La société se fait dans la structure en soi. Dans cette structure signifiante, il peut y avoir un lien social parce que les sujets incarnent les signifiants qui les représentent auprès d'autres signifiants qui incarnent d'autres sujets.

109. Comme corporéité littérale du signifiant, le sujet incarne réellement son représentant symbolique.

110. Pour le signifiant, représenter symboliquement le sujet revient à être incarné réellement par le sujet.

111. Un sujet incarne le signifiant qui le représente pour un autre signifiant, mais aussi pour tous les autres signifiants et pour l'extériorité de leur structure signifiante.

112. Le sujet n'est pas seulement représenté pour la structure qui s'individualise pour lui, mais aussi pour la structure sociale en soi.

113. De manière à représenter un sujet pour la structure sociale en soi, le signifiant doit être incarné par le sujet dans une structure où d'autres sujets incarnent aussi d'autres signifiants.

114. Pour qu'un rapport signifiant implique un certain lien social, il faut qu'il mette en rapport deux signifiants qui représentent deux sujets dans une seule et même structure qui peut assujettir ainsi les deux sujets. Pour cela, il faut que les deux signifiants soient incarnés par les deux sujets qu'ils représentent dans la même structure qu'ils partagent. Il faut que la structure soit partagée entre les deux signifiants, mais aussi, d'une certaine manière, entre les deux sujets qui les incarnent. Il faut que la structure ne soit pas une pour un sujet et une autre pour l'autre sujet. Il faut qu'elle soit, non pas une structure pour chaque position ou relativement à chaque position, mais une seule et même structure en soi, de façon absolue. Or, cette structure en soi n'existe pas de manière évidente. Elle n'est qu'une structure supposée. Ce n'est que dans cette structure supposée, seulement supposée, qu'un lien social peut s'établir.

115. Si la structure en soi n'est pas évidente pour moi, c'est peut-être seulement parce qu'elle ne peut être évidente que pour elle-même. Elle ne peut être évidente que pour toutes ses positions en même temps.

116. La société ne peut être évidente que pour tous ses membres. Elle ne peut être évidente que pour elle-même.

117. Quand la société se regarde à travers tous nos regards, elle doit être évidente pour elle-même. Sa structure doit s'apercevoir de l'évidence de son existence. Or, pour attribuer cette aperception à la structure, il faut déjà supposer que la structure existe. Il faut supposer aussi qu'elle s'aperçoit de son existence, comme si elle était un sujet, un sujet capable d'aperception, un sujet supposé savoir à travers tous les sujets. C'est le Dieu que nous découvrons dans le visage de notre prochain. C'est le seul qui peut avoir la science des sciences sociales. Ce Dieu est indispensable. Il est indispensable, sans plaisanter, parce qu'il n'y a que lui qui puisse rendre témoignage de son existence, de son existence évidente, qui ne peut être évidente que pour lui-même. Donc il faut toujours y croire. Sans lui, pas de société, et sans société, pas de sciences sociales, et pas de marxisme, même pas lacanien.

118. Sans le sujet supposé savoir à travers tous les sujets, il n'y aurait ni l'éthique ni la société, mais seulement la politique et les individus.

119. Pour être vraiment sociale, une structure signifiante doit être de manière divinement absolue et transcendante. Elle ne doit pas être seulement relative aux positions politiques. Elle doit transcender les visions politiques. Elle doit être une seule et même structure et non plusieurs structures immanentes et relatives à des sujets différents.

120. La société ne peut résider que dans un langage partagé par tous les membres de la société. Bien que ce langage soit différent pour chaque membre, il doit être le même en soi, pour soi, pour tous les membres, pour tous les signifiants, pour toutes les positions constitutives de la structure sociale.

Position individuelle et position collective

121. Il est au moins évident que la société peut être à peu près la même pour des sujets différents. Pourquoi ? Parce que des sujets différents peuvent incarner les mêmes signifiants. Ils peuvent être des africains, des ouvriers, des bourgeois, des français, des parisiens, des écrivains, des facteurs, des homosexuels, etc.

122. La classe sociale est un signifiant qui représente plusieurs sujets qui se retrouvent ainsi dans la même position structurelle. Relativement à cette position, la structure fonctionne d'une certaine manière. Ce fonctionnement est celui du système économique par rapport à la fonction de la classe sociale. C'est ce que le système fait pour que la classe, comme pièce du système, fasse exactement ce qu'elle doit faire pour contribuer au fonctionnement du système.

123. Dans la structure sociale, une seule position peut accueillir plusieurs occupants. Le même signifiant peut représenter plusieurs sujets. Corrélativement, le même sujet peut incarner plusieurs signifiants. Il peut se retrouver ainsi dans plusieurs positions structurelles partagées avec d'autres occupants. Toutes ces positions collectives convergent dans la position individuelle du sujet. Celle-ci est leur jonction. Elle est une position unique, impartageable, où coïncident plusieurs positions plus ou moins partagées par plusieurs sujets.

124. Plusieurs sujets se retrouvent dans la même situation. C'est pour cela qu'il y a de nombreux pauvres, de nombreux paysans, de nombreux catholiques, etc. En même temps, un sujet se retrouve simultanément dans plusieurs situations, par exemple dans celle du pauvre, dans celle du paysan et encore dans celle du catholique. Ce pauvre

paysan catholique peut se trouver aussi, au sein de sa famille, dans les situations de l'aîné, du nul, du paresseux et du gourmand. Il risque également d'être la déception de la famille, ainsi que sa malédiction et la résurrection d'un certain grand-père. Finalement, dès l'origine, ce même sujet sera dans la situation de celui qui porte un certain nom d'un certain père. Or, pour l'ensemble coordonné de toutes ces situations, l'extériorité se déploie comme elle ne se déploie nulle part ailleurs. Son déploiement ne concerne qu'un sujet au monde. Il est le monde pour lui. Il est son destin. Il est son inconscient.

125. Mon histoire est la succession de signifiants auxquels je m'identifie et pour lesquels s'organise chaque fois la structure où je m'aliène.

126. Mon histoire est ma traversée de l'inconscient.

127. Si l'inconscient est la disposition de la structure pour la position individuelle d'un sujet, cette disposition est la résultante complexe des multiples dispositions de la structure pour chacune des positions collectives qui se rencontrent dans la position individuelle du sujet. Pour chacune de ces positions, la structure est différente, elle s'organise différemment, elle constitue une structure particulière, un langage, un environnement partagé, une sorte d'inconscient de classe, de genre, de métier, de pays, etc. Ensuite, pour la jonction précise de toutes ces positions dans lesquelles se retrouve le même sujet, la structure s'organise aussi d'une manière tout à fait singulière. Elle fait l'inconscient du sujet, son environnement privé, une structure unique pour sa position individuelle.

128. Paradoxalement il y a plus de complexité dans une position individuelle que dans une position collective. Celle-ci n'est qu'une circonstance. Quant à la position individuelle, elle est un concours exceptionnel de circonstances.

129. Apparemment l'objet de la psychanalyse est plus complexe que l'objet du marxisme. En effet, le concours de circonstances est plus complexe que les circonstances. Cependant, le marxisme ne s'arrête pas aux circonstances, mais il essaye aussi d'expliquer leur structure profonde. Autrement dit, le marxisme ne se limite pas à étudier les positions collectives et la structure pour ces positions, mais il s'intéresse aussi à la structure en soi. Il s'intéresse à la base économique et non seulement à ses expressions sociales. C'est là où réside toute la difficulté du marxisme. C'est là où l'objet du marxisme est aussi complexe que celui de la psychanalyse.

130. Lacan, Freud et les freudiens authentiques s'occupent seulement de la structure pour chaque position individuelle. Marx et les marxistes authentiques s'occupent aussi bien de la structure en soi que de la structure pour chaque position collective. Bien évidemment, dans tous les cas, il s'agit d'une seule et même structure. Aussi bien en soi que pour chaque position individuelle et pour chaque position collective, la structure est signifiante, mais aussi capitaliste ou pré-capitaliste. Elle est un langage, un système symbolique, mais aussi un système économique de production et de reproduction.

131. La structure pour chaque sujet individuel opère comme un système de production de plus-de-jouir. La structure en soi, ou pour tous les sujets collectifs et individuels, fonctionne comme un système de production de plus-value. Aussi bien en soi que pour chaque sujet, la structure est aussi un système de reproduction, non pas de l'espèce, mais de lui-même ou de ce que l'espèce est devenue dans la culture, à savoir, la civilisation, le langage, l'inconscient.

132. Dans le marxisme, on ne peut connaître la structure en soi que par ses effets. Le plus révélateur est peut-être la plus-value. Celle-ci pourrait confirmer l'existence conjecturale d'une structure en soi. Pour qu'il y ait une plus-value, il faut qu'elle soit produite par une structure qui soit la même pour le capitaliste que pour le travailleur.

133. Le capitalisme est une disposition de la structure pour plusieurs positions structurelles collectives : celle des ouvriers, celle des bourgeois, celle des fonctionnaires, celles des cadres, etc. Quant à l'inconscient, il est une individualisation de la même structure pour une seule position structurelle individuelle : celle d'un certain ouvrier, celle d'un certain bourgeois, etc. Cette individualisation est la somme géométrique de plusieurs dispositions de la structure pour différentes positions plus ou moins collectives occupées par le sujet individuel.

Prolétarisation, énonciation, énoncé

134. Le capitalisme est l'inconscient de la classe capitaliste. Il est la structure pour ceux qui occupent la position collective du capitaliste. Il est le prédicat du Capital personnifié comme sujet de l'énoncé.

135. L'énoncé, avec le prédicat pour le sujet de l'énoncé, actualise la structure pour une position collective dans la structure.

136. La structure est structurée d'une certaine manière pour la position collective du sujet de l'énoncé, le sujet symbolique, représentant de plusieurs sujets réels, sujets individuels, sujets de l'énonciation. Chacun de ces sujets est un prolétaire qui énonce, qui fait ainsi le travail de la structure, qui n'est que force de travail pour faire ce travail de l'inconscient, du système symbolique, du système économique.

137. En énonçant tout ce qu'il énonce, le sujet individuel fait tout le travail de l'inconscient. Il est la force qui fait tout ce travail de la civilisation. Il est réduit à n'être que cette force de travail. Il est ainsi prolétarisé dans la structure dont il fait le travail. Dans cette structure pour le sujet de l'énoncé, le sujet de l'énonciation peut être défini comme la force de travail d'un langage.

138. Le sujet réel est un prolétaire du symbolique. Il n'est que force d'énonciation. Il n'est que force de travail de l'inconscient, du langage, de la structure sociale pour une position collective dans la structure : celle du sujet énoncé, représentant symbolique du sujet réel, le sujet énonciateur, le sujet individuel.

139. Dans notre système symbolique, un sujet réel n'existe que pour faire ce qu'il doit faire. Et ce qu'il doit faire, c'est d'énoncer. Dans le système, le *faire* est l'énonciation du sujet de l'énonciation. Il est l'affaire du sujet qui fait le travail de l'inconscient. Quant au *savoir-faire*, il appartient à l'inconscient. Il est le savoir du langage. Il est possédé par le système symbolique dont le sujet réel fait le travail.

140. Le sujet réel exprime ce que le système symbolique articule. Pour cette articulation, il faut le savoir du système. Pour son expression, il faut seulement la force de travail du sujet.

141. La force du sujet réel est utilisée par le savoir dont il est dépossédé par le système symbolique.

142. Dépouillé d'un savoir que détient maintenant le système symbolique, le sujet réel est prolétarisé. Il n'est que sa force de travail. Il n'a plus aucun savoir-faire comme celui des esclaves, des serviteurs et des valets. Il n'a qu'à faire ce qu'il doit faire. Il n'a qu'un *faire*. Il n'a plus de *savoir-faire*. Celui-ci est devenu extérieur à lui. C'est le savoir du système, du langage, de l'inconscient dans son extériorité perceptible, certes, mais inintelligible.

143. Le fait est un énoncé. Le faire est une énonciation. Le savoir-faire est dans un langage, dans une structure, dans la structure de l'énonciation, qui n'est pas sans rapport avec la structure de l'énoncé.

144. Le savoir est inhérent à la structure articulée de l'énoncé. Le savoir-faire est inhérent à la structure articulatoire de l'énonciation. Les deux savoirs, théorique et pratique, font partie du même savoir, de la même structure, du même langage. Puisqu'il n'y a pas de métalangage, il n'y a que ce langage, lequel, en tant qu'inconscient, individualise la structure signifiante de la société pour chaque membre individuel de cette société.

145. L'accumulation du capital est une forme particulièrement pure d'accumulation du savoir.

146. Le sujet en chair et en os n'est que la main d'œuvre de la structure. En parlant, en écrivant, en gesticulant, en bougeant, en pensant, en rêvant, le sujet fait le travail de l'inconscient. Il incarne les signifiants du langage. Il exprime ce que le système symbolique articule. Il n'est qu'une pièce vivante du système. Ses mouvements font partie du fonctionnement du système.

147. Dans sa temporalité, le fonctionnement du système symbolique implique des révolutions ou des rotations complètes autour de certains axes. Le même fonctionnement implique aussi des oppositions qui sont nécessaires pour générer la tension et l'action du système.

Classe, lutte de classes, conscience de classe

148. La rapport signifiant est fondé sur l'opposition irréductible entre deux signifiants qui ne peuvent être en rapport qu'en s'opposant l'un à l'autre. En s'opposant, ils ne peuvent pas s'égaliser, donc ils doivent être en rapport. En étant fondé sur l'opposition, ce rapport implique toujours de la tension, de l'antagonisme et du conflit, par exemple dans la lutte de classes, qui n'est que la mise en œuvre de l'opposition fondamentale entre deux signifiants qui représentent, chacun, un groupe de sujets avec certains intérêts partagés.

149. Un prolétaire n'est pas en mesure d'affronter le capitaliste. La force de travail ne peut pas lutter directement contre le Capital. Un sujet en chair et en os ne saurait pas s'opposer au signifiant qu'il incarne. Le sujet réel de l'énonciation ne saurait pas contredire le sujet symbolique de l'énoncé. Il n'y a que le prédicat qui puisse contredire le sujet

symbolique. Il n'y a qu'un signifiant qui sait comment s'opposer à un autre signifiant. Il n'y a que le Travail qui sait lutter directement contre le Capital.

150. Dans une lutte entre le Travail et le Capital, deux signifiants s'affrontent avec la force des sujets qu'ils représentent. En luttant, les sujets ne sont que cette force qu'ils mettent au service des signifiants qui les représentent, les signifiants qu'ils incarnent, les signifiants qui s'affrontent et qui luttent chaque fois que les sujets luttent.

151. Dans une lutte de classes, les classes ne sont que des signifiants qui représentent symboliquement des sujets, alors que les sujets ne sont que la *force de lutte* des signifiants qui les représentent.

152. La conscience de classe ne peut résider que dans une représentation imaginaire qui est symboliquement représentée par la classe qu'un sujet réel incarne en tant que révolutionnaire, membre du parti, etc.

153. La conscience de classe est une représentation imaginaire attachée à un représentant symbolique. Elle est une conscience que l'on attribue à ce représentant dans son rapport à la structure pour lui. Elle est la connaissance consciente d'un savoir inconscient.

154. Dans la conscience de classe, la classe a conscience de la structure pour sa position de classe. Mais la classe n'est rien d'autre que cette position dans la structure. Elle fait partie de la structure dont elle a conscience. Elle est l'inconscient qui a conscience de l'inconscient.

155. La conscience de classe dépend d'un regard que la structure jette sur elle-même à travers les yeux d'une de ses positions. Le regard distingue un aspect de la structure, un savoir perceptible que je prends à tort pour ma propre connaissance intelligible, comme si mon intelligence était capable de connaître ce que la structure peut savoir quand elle se perçoit par mes yeux, comme si j'étais cette structure et non seulement une position de la structure, comme si la structure n'était que ma structure mentale.

156. La conscience de classe est une conscience de l'inconscient. Elle est la conscience d'un signifiant constitutif de l'inconscient. Elle est l'apparence de signification de ce signifiant que plusieurs sujets incarnent dans la structure sociale.

157. Si la conscience de classe n'apparaît pas seulement comme la signification d'un signifiant, mais aussi comme la conscience de classe de certains sujets, c'est parce que la classe n'est pas seulement le signi-

fiant qui représente certains sujets, mais aussi les sujets qui ne peuvent être ainsi représentés qu'en incarnant le signifiant qui les représente.

158. Le sujet incarne des signifiants qui renvoient nécessairement à d'autres signifiants qui renvoient encore à d'autres signifiants et ainsi de suite. Tous ces autres signifiants composent l'inconscient. Or, quand ils sont pris, de façon erronée, pour des significations des signifiants incarnés par le sujet, alors ils acquièrent une qualité consciente qui n'est pas moins imaginaire que les significations qu'elle élève à la dignité de choses dont on a conscience.

159. Avec la force du sujet prolétarisé, le travail de l'inconscient transforme le réel comme tel en une réalité imaginaire avec une valeur symbolique.

160. En signifiantisant une chose, le travail de l'inconscient donne aussi l'illusion de la signifier pour qu'elle devienne consciente. La signifiantisation par l'inconscient apporte le matériel de la signification pour la conscience. Le symbolique donne matière à imaginer. En même temps, il utilise la force du sujet réel pour donner aussi l'impulsion qui provoque l'effet imaginaire. Cette impulsion est la symbolisation qui réalise l'imaginarisation.

Civilisation, malaise, illusion

161. La base symbolique soutient la superstructure imaginaire. La civilisation est naturellement à la base des illusions de la civilisation.

162. Les illusions de la civilisation ont pour fonction de soulager le malaise dans la civilisation qui résulte de l'existence même de la civilisation. Autrement dit, l'imaginaire est là pour compenser un peu le prix réel du symbolique. Il est là pour nous faire oublier la renonciation à la jouissance. Mais cet oubli de la renonciation n'a pour but que de permettre cette même renonciation.

163. La reproduction de la superstructure imaginaire est nécessaire pour la reproduction de l'infrastructure symbolique de production réelle.

164. Il n'y aurait ni civilisation ni malaise dans la civilisation s'il n'y avait pas les illusions de la civilisation qui soulagent le malaise et qui permettent ainsi de conserver la civilisation.

165. Il ne pourrait pas y avoir de reproduction de la civilisation sans une production du malaise dans la civilisation. En même temps, il ne pourrait pas y avoir cette production du malaise dans la civilisation sans une reproduction des illusions de la civilisation. Mais il n'y aurait pas non plus cette reproduction imaginaire des illusions s'il n'y avait pas ce qui la soutient, la détermine et la justifie, à savoir la production réelle du malaise et la reproduction symbolique de la civilisation elle-même. Tout se tient dans ce nœud borroméen.

166. À la place du système réel de reproduction de l'espèce qui fonctionne dans la nature, notre culture a mis en place un système symbolique de reproduction de la civilisation qui est aussi un système de production du malaise dans la civilisation, ainsi qu'un système de production des illusions de la civilisation.

167. De même que l'espèce qui utilise l'individu pour se reproduire comme espèce, la civilisation est un langage qui exploite le sujet individuel pour se reproduire comme langage.

168. Quand le sujet se laisse exploiter par un langage, qu'est-ce qu'il aide à produire ? Premièrement, une plus-value symbolique, un plus-de-signifiance qui s'ajoute à la signifiance de la chaîne signifiante et sans lequel cette chaîne serait tautologique, donc insignifiante. En plus de ce plus-de-signifiance, le sujet contribue aussi à produire quelque chose d'insignifiant qui se détache de la chaîne signifiante, une chose réelle irréductible à toute valeur symbolique, une jouissance inassimilable à la signifiance, un plus-de-jouir dégagé par les signifiants, donc produit par les signifiants. Finalement, le sujet concourt à produire quelque chose de signifié, car la chaîne signifiante n'est pas seulement la chaîne de production du réel, mais aussi la chaîne de montage de la réalité imaginaire.

169. Si on peut dire que la civilisation exploite les sujets, c'est parce qu'elle ne leur donne rien qui soit proportionnel à tout ce qu'ils permettent à la civilisation de produire et de reproduire.

La force de travail, sa valeur d'échange et sa valeur d'usage

170. La civilisation peut disposer de toutes les capacités physiques et psychiques du sujet. Pour cela, il suffit d'autoriser le sujet à se faire une place dans la civilisation. En échange de cette place, la civilisation peut faire usage de toute la force de travail du sujet.

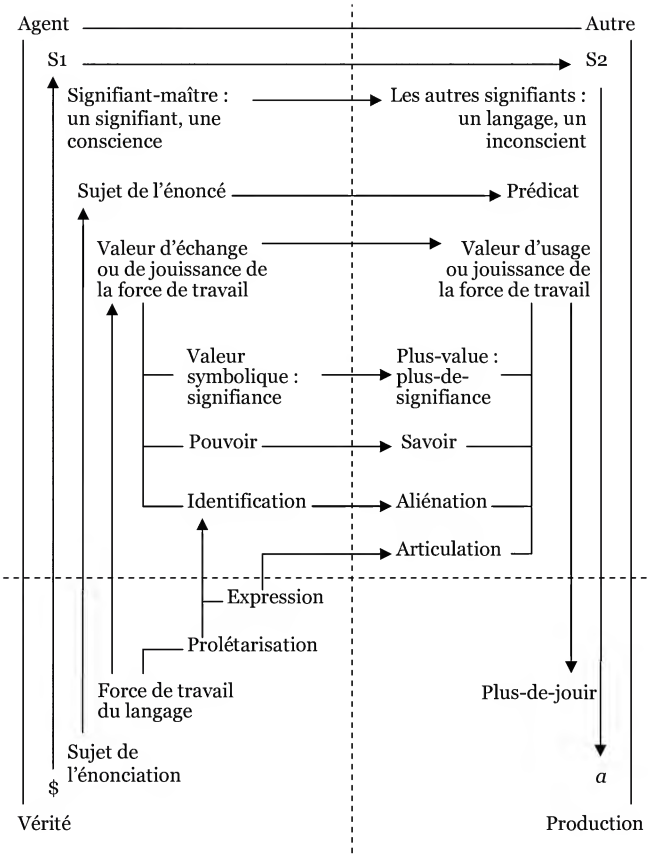
171. En échange d'un représentant dans le système symbolique, les sujets renoncent à la jouissance réelle de leur travail énonciateur. Ils cèdent l'immense valeur d'usage de ce travail pour obtenir sa dérisoire valeur d'échange, qui devient ainsi leur propre valeur, celle qui les représente, les maîtrise et leur permet de subsister dans le système. La différence entre ces deux valeurs symboliques est la plus-value que les sujets sacrifient au système, lequel, en faisant un bon usage de ce plus-de-signifiance, réussit à éviter l'entropie en étant productif et non seulement reproductif ou tautologique.

172. En perdant le plus-de-signifiance que gagne le système, chaque sujet perd aussi la jouissance à laquelle il renonce et que le système ne sait pas récupérer.

173. En se laissant dépouiller de la plus-value de Marx, le sujet de l'énonciation laisse échapper le plus-de-jouir de Lacan. Il se livre ainsi au malaise dans la civilisation en consentant à l'exploitation de son travail par cette civilisation. Et tout cela pour être le sujet de l'énoncé, pour avoir sa place dans un langage, pour acquérir sa valeur d'échange, sa valeur symbolique dans le système, celle de chaque symbole qui le représente et le maîtrise. Bien que cette valeur ne se rattache qu'à un seul signifiant, le sujet, pour l'avoir, exprime tous les autres signifiants que la structure articule. Il fait tout le travail de l'inconscient. Il se laisse prolétariser, exploiter, déposséder. Il devient pure force de travail. Il abandonne tout son travail au système symbolique. Il s'aliène totalement dans un langage pour s'identifier seulement à un signifiant de ce langage.

Juillet — août 2008

Plan des idées



Copyrighted material

INDEX DES NOMS

Allah, 24
Althusser, L., 16, 24, 53, 55, 82, 95, 102

Badiou, A., 14
Bakhtine, M., 9, 37, 83
Bonaparte, L. (Napoléon III), 18, 19, 42
Bouvard (de Flaubert), 8, 9, 10, 17, 18, 19, 71, 72, 101, 102
Bruno, P., 15, 23, 31, 36, 54, 56, 75, 84, 95, 103

Cathelineau, P.-C., 92
Chrémès (de Térence), 60, 101
Clément, C., 15, 23, 103

Deleuze, G., 17, 38
Diderot, D., 60

Flaubert, G., 8, 9, 10, 17, 18, 72, 101, 102
France, A., 15
Freud, S., 5, 6, 7, 24, 30, 50, 53, 54, 55, 56, 63, 69, 75, 84, 86, 93, 95, 102, 103, 126

Goux, J.-J., 53, 62, 63, 85, 86, 87, 103
Guattari, F., 17, 38

Harpagon (de Molière), 45
Hegel, G. W. F., 13, 18, 19, 20, 22, 23, 26, 27, 34, 35, 39, 40, 41, 42
Helmholtz, H., 9, 10
Hobbes, T., 21

Jacques (de Diderot), 60
Jean (évangeliste), 18, 19, 66

Jourdain (de Molière), 45

Lecourt, D., 103
Lénine, V., 9, 12, 30, 54, 55, 56
Lew, R., 7, 87, 102

Mao Tsé-toung, 24
Melman, C., 33, 34, 52, 53, 93
Ménédème (de Térence), 60, 101
Midas, 86, 89
Miller, J.-A., 7, 14, 15, 59, 75, 85, 91, 95, 96
Muldworf, B., 82

Oliveira, C., 78

Pécuchet (de Flaubert), 8, 9, 10, 17, 18, 19, 71, 72, 101, 102
Plékhanov, G., 9, 10

Regnault, F., 7, 15, 50, 66, 75, 76, 79, 93, 101, 102
Roudinesco, E., 17

Sebag, L., 41
Sève, L., 15, 23, 103
Smith, A., 34
Soler, C., 33, 94
Soueix, A., 30
Staline, J., 6, 10, 16

Térence, 59, 60, 101
Tertullien, 36

Vinciguerra, R.-P., 34, 87
Volochinov, V.-N., 9, 37

Žižek, S., 32, 40, 98, 103

INDEX DES CONCEPTS

Accumulation, 27, 28, 29, 34, 47, 72, 77, 99, 113, 128
Aliénation, 38, 42, 52, 55, 59, 74, *95-101*, 103, 106, 133
Angoisse, 33, 69, 94
Animal, 59, 109, 110
Anorexie, 50
Argent, 30, 33, 38, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 61, 70, 72, 85, 86, 87, 105, 110, 113, 118
Autre, 8, 20, 23, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 52, 54, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 68, 69, 71, 74, 75, 84, 88, 90, 92, 98, 99, 105, 107, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120
Avarice, 44, 45, 86

Besoin, 23, 24, 35, 66, 67, 74, 80, 81, 86, 92, 99, 116; et raison, 23, 24
Bourgeois, bourgeoisie, 22, 23, 45, 124, 126
Bureaucratie, 27, 28, 111

Ça, 14, 32, 46, 52, 55, 59, 64, 80, 81, 99, 106
Capital, 22, 28, 33, 34, 37, 38, 39, 44, 46, 47, 48, 49, 52, 58, 62, 63, 67, 69, 72, 73, 76, 77, 78, 82, 85, 91, 92, 94, 126, 128, 129; humain, 52
Capitalisme, 12, 16, 20, 22, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 78, 80, 85, 88, 89, 92, 94, 97, 113, 114, 115, 126, 128
Cause-de-désir, 46, 90, 94, 99
Chaîne signifiante, 41, 42, 58, 64, 75, 81, 84, 101, 105, 106, 131
Chose, 66, 84
Circulation de la signifiance, de la valeur, de l'argent, 48, 50, 87, 118
Civilisation, 43, 63, 65, 93, 96, 98, 99, 100, 110, 112, *114-116*, 118, 120, 121, 126, 127, *130-131*
Classes sociales, 19, 20, 24, 42, 43, 50, 64, 83, 89, 105, 120, 124, 126, *128-130*; jouissantes, *49-52*, 105
Colonialisme, 48, 67
Commerce, 50, 70, 78, 86
Communisme, 6, 8, 10, 17, 18, 21, 25, 29, 30, 54, 55, 57, 100, 101; utopique, 10, 53
Conscience, 9, 21, 22, 34, 37, 39, 40, 41, 55, 56, 57, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 71, 129, 130, 133; de classe, 54, 64, 65, *128-130*; de l'inconscient, 39, 40, 117, 129
Consommation, 32, 33, 34, 35, 39, 45, 47, 51, 54, 56, 59, 62, 66, 70, 71, 75, *88-92*, 94, 106
Corps, 18, 24, 37, 42, 50, 53, 54, 81, 83, 84, 85, 88, 100, 118, 122; et âme, 37
Culture, 32, 59, 66, 69, 70, 82, 93, 103, 110, 112, 118, 126, 131

Délire de la présomption, 57
Désir, 24, 35, 36, 37, 38, 47, 64, 66, 67, 80, 82, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 106, 116, 117

Développement et sous-développement, 37, 68, 71
Diachronie, 14, 104
Dialectique, 8, 9, 17, 18, 23, 41, 57, 87
Dieu, 18, 19, 123
Discours capitaliste, 25, *30-35*, 36, 37, 38, 39, 42, 47, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 78, 88, 89, 90, 92, 96, 104
Discours du maître, 6, *21-25*, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 47, 65, 67, 71, 72, 88, 89, 94, 104
Discours universitaire, *25-29*, 30, 31, 32, 36, 61, 64, 65, 70, 94, 104
Discrimination, 69, 71
Dissociation de la société, 40, 41, 44, 45, 47, 51, 54, 55, 56, 57, 105
Division de l'individualité, du sujet, 24, 29, 32, 35, 36, 39, *40-44*, 47, 52, 55, 56, 105
Duperie, 6, 53, 56, 57, 65

Économie, 7, 19, 21, 22, 26, 27, 28, 34, 41, 54, 55, 61, 85, 86, 87, 89, 119, 125; politique, 17, 18, 103
Egalitarisme, 53
Empire, 16, 18, 19, 21, 39
Entropie, 114, 116, 132
Esclave, 25, 26, 27, 31, 33, 36, 39, 40, 41, 42, 50, 51, 54, 59, 60, *63-66*, 71, 72, 75, 83, 85, 105, 110, 111, 127
Espèce, 65, 112, 118, 126, 131
Esprit, 8, 9, 10, 17, 34, 39, 40, 70, 86
État, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 33, 34, 42, 56
Exploitation, 22, 31, 33, 39, 45, 47, 50, 51, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 89, 101, 105, 106, *114-116*, 131
Extériorité, 20, 21, 22, 35, 37, 40, 48, 59, 60, 67, 98, 115, 119, 120, 122, 125, 127

Faille du savoir, 42, 55, 75, 78
Faim, 50
Force de travail, énonciatrice, prolétarisée, 6, 7, 15, 39, 45, 47, 49, 50, 52, 54, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 74, 75, 88, 93, 98, 99, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 127, 128, 129, 130, *131-132*, 133
Fraternité, 69
Freudo-marxisme, 6, 102
Frustration, 50, 96, 110, 111

Gaspillage, *44-48*, 51, 61, 105

Histoire, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 26, 57, 66, 104, 110, 125
Historicisme, 15
Homologie, 75, 76, 77, 82, 98, 102, 103

Idéalisme, 9, 18, 41, 53, 54
Identification, 38, 74, 105, 133
Idéologie, 9, 10, 15, 18, 19, 23, 26, 37, 42, 50, 55, 58, 65, 68, 82, 86
Illusion, 23, 50, 67, 69, 85, 88, 93, *130-131*
Imaginaire, 10, 11, 22, 24, 58, 129, 130, 131
Impossible, 10, 11, 13, 43, 58, 66, 76, 78, 83, 94, 96, 98, 100, 101, 106
Impuissance, 10, 11, 13

Incarnation réelle du représentant symbolique, *122-124*
Inconscient, 15, 16, 20, 21, 22, 31, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 51, 55, 58, 59, 62, 63, 64, 66, 67, 73, 74, 82, 86, 98, 99, 105, 107, 112, 113, 115, 116, 117, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132; de classe, 64, 125, 133
Individualisme, 53, 54, 55, 67
Inégalité, 44, 50, 51, 52, 69

Jouissance, 22, 24, 31, 35, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, *109*, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 130, 131, 132; de l'Autre, *36-40*

Langage, 8, 9, 10, 15, 16, 17, 21, 22, 26, 31, 34, 36, 37, 39, 40, 48, 51, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 74, 78, 80, 82, 83, 87, 96, 104, 105
Libéralisme, 8, 17, 18, 24, 26, 30, 32, 37, 53, 54, 55, 74
Liberté, 33, 58, 59, 85
Lien social, 55, *117-118*, 121, 122, 123
Loi du cœur, 57
Lutte de classes, 20, 83, 84, 89, *128-130*

Main invisible, 34
Maître, 10, 20, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 51, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 65, 67, 70, 71, 72, 83, 105
Malaise, *93-95*, 96, 106, 112, 114, 115, 116, *130-131*
Manque-à-jouir, 87, *88-92*, 93, 94, 106
Marchandise, 37, 52, 53, 61, 62, 63, 66, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 85, 87, 88, 89, 106
Marché, 20, 31, 43, 51, 52, 61, 62, 70, 73, 74, 76, 78, 93, 94, 118
Marginalisation, 69, 70, 101
Marxisme lacanien, 7, 58, 81, 82, 89, 102, 104
Marxisme-léninisme, 53, 55, 56, 65, 101
Masochisme, 60
Matérialisme, 8, 9, 10, 17, 18, 19, 41, 42, 53, 54, 55, 66, 103; dialectique, 9, 17, 18, 22, 82; hiéroglyphique, 9
Matière, 8, 9, 10, 16, 18, 20, 21, 22, 35, 36, 42, 43, 53, 54, 56, 60, 73, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 97, 104; langagière, *8-10*
Métalangage, 6, 48, 58, 81, 117, 119, 120, 128
Misère, 70, 89, 94
Mixophobie, 69
Modernité, post-modernité, hyper-modernité, 23, 59
Monnaie, 29, 44, 70, 71, 85, 87, 110
Mot d'esprit, 78
Moyens de production, 42, 48, 50, 61, 63, 69, 91, 92, 101, 104, 105
Multitude, 21, 99

Objet *a*, 76, 91, 94, 95, 96, 97, 98
Oppression, 38, 69

Parti, 13, 65
Pensée unique, 19, 21, 34
Philosophie, 8, 9, 13, 14, 16, 18, 19, 23, 26, 35, 37, 39, 40, 42, 83, 98, 103
Phobie, 69
Plus-de-jouir, 22, 28, 29, 37, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 61, 62, 68, 69, 70, *71-79*, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 109, 113, 114, 115, 116, 126, 131, 132; incomptabilisable, 28, 61, 79, 84, 94, 95
Plus-de-signifiance, *61-63*, 64, 66, 67, 73, 74, 75, 78, 81, 82, 83, 88, 91, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 105, 116, 131, 132
Plus-value, 22, 28, 29, 30, 31, 37, 43, 44, 46, 47, 48, 49, *61-63*, 64, 65, 67, 68, 69, 70, *71-79*, 81, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 113, 114, 115, 116, 126, 131, 132; comme cause finale, 97; comme plus-de-signifiance, *61-63*; comptabilisable, 28, 61, 78, 84, 95
Poésie, 58, 86
Politique, 11, 13, 14, 15, 18, 19, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 33, 40, 42, 59, 85, 98, 103, 118, 120, 121, 122, 123
Position structurelle, collective, individuelle, *124-126*
Pouvoir, 12, 19, 24, 27, 28, 30, 32, 39, 104, 133; dans le capitalisme, 85; du sujet divisé, 32; et savoir, 25, 27, 28, 29, 36, 37, 41, 42, 88; exploiteur, 47; in-visible, 34
Pré-capitalisme, 59, 61, 64, 126
Prédicat, 22, 25, 28, 34, 36, 38, 61, 62, 63, 74, 88, 104, 106, 113, 126, 128, 133
Production, 16, 35, 47, 59, 66, 91, 131; de jouissance, 73, 75, 104, 109; de la division, 36; de la plus-value, 37, 46, 62, 63, 71, 74, 100, 113, 116; de l'objet, 29, 30; de plus-de-jouir, 47; de plus-de-signifiance, 81; de signifiance, 75; du manque-à-jouir, 90; du plus-de-jouir, 37, 46, 47, 48, 62, 116; du plus-de-signifiance, 62, 63, 66, 74; du sujet, 29, 30, 31; d'une cause-de-désir, 46; et consommation, 33, 91; et reproduction, 14, 16, 64, 66, 67, 76, 90, 97, 100, 114, 116, 120, 130, 131, 132; et surproduction, 76, 114
Prolétaire, prolétarisation, 22, 27, 33, 39, 44, 45, 46, 49, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 64, 65, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 79, 82, 88, 94, 99, 111, 113, 114, *126-128*, 130, 132
Prostitution, 44, 118
Psychanalyse, 7, 10, 11, 13, 15, 16, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 35, 39, 40, 43, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 57, 60, 61, 65, 66, 69, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 87, 88, 95, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 119
Psychologie, 37
Psychologisme, 9, 67, 71

Pulsion, 24, 80

Rapport sexuel, 58, *117-118*
Réel, 10, 11, 13, 17, 18, 22, 24, 26, 28, 37, 38, 43, 48, 49, 50, 51, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 73, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 96, 98, 100, 101, 112, 113, 114, 116, 127, 128, 129, 130, 131
Régression, 12, 104; révolutionnaire, 13, *10-17*, 104
Renonciation à la jouissance, 31, 43, 51, 73, 84, 93, 97, 98, 105, 106, *109*, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 130
Représentant, 19, 21, 34, 57, 62, 84, 89, 117, *122-124*, 127, 129
Reproduction, 17, 64, 76, 100, 113, 114, 116, 118, 120, 126, 131
Révolution, 8, *10-17*, 18, 19, 25, 56, 98, 101, 104, 128; comme retour au départ, 13; de 1848, 8, 13, 17, 18; d'Octobre, 10, 13; et déplacement en spirale, 15, 104; grande, petite, 13; industrielle, 71; prolétarienne, 100; régressive, 13, *10-17*
Richesse, 49, 50, 59, 69, 70, 71, 72, 79, 89, 94, 98, 110, 115
Rire, 78
Ruse de la raison, 58

Salaire, 37, 38, 44, 45, 49, 61, 62, 63, 65, 74, 75
Savoir, 11, 12, 18, 20, 26, 27, 28, 29, 36, 40, 41, 42, 48, 51, 55, 65, 70, 73, 88, 105, 113, 133; absolu, 50, 78, 95; de l'esclave, 66; de maître, 26, 65; d'esclave, 26, *63-66*; du langage, 22, *112-114*; et pouvoir, 27, 133; et travail, *110-111*; et vérité, 12; marxiste, 12
Savoir-faire, 26, 42, 64, 70, 113, 127, 128
Ségrégation, *67-71*, 105, 106
Signifiant, 8, 10, 16, 20, 21, 22, 25, 36, 39, 42, 56, 59, 63, 66, 72, 74, 75, 76, 78, 85, 86, 87, 88, 90, 97
Signifiantisation, 10, 73, 84, 96, 97, 116, 130
Signifiant-maître, 10, 19, *17-21*, 22, 28, 33, 34, 58, 59, 69, 72, 74, 104, 133
Socialisme, 8, 10, 16, 21, 53, 54, 101, 120; utopique, 54, 55, 57
Société, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 65, 83, 90, 92, 99, 101, 104, 105, 111, 115, *117-118*, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128; civile, 19, 20, 23, 24, 35, 42, 43, 59; comme langage, 16; dissociée, 19, 24, 34, 40, 41, 42, 51, 55, 83, 101
Spiritualisme, 8, 9, 17, 18, 19
Structuralisme, 6, 41
Structure, 33, 66, 98, 101, 114, *119-122*, 123, 125, 128, 129; articulatoire, 128, 132; des structures, 117; en soi, 120, 121, 122, 123, 125, 126; fonctionnelle, 80; pour soi, 121; pour une position structurelle, 81, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 129; signifiante, 97, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 128; sociale, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 129
Subconscient, 71
Sublimation, 67

Subversion, 11, 12, 13, 19, 54, 56, 101
Sujet: de l'énoncé, 22, 36, 62, 63, 104, 106, 126, 127, 132, 133; de l'énonciation, 22, 36, 62, 104, 106, 127, 132, 133; divisé, 29, 31, 32, 36, 54, 90
Superstructure, 16, 130
Surtravail, 22, 43, 46, 47, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 77, 79, 99, 100, 101, 105, 114, 115, 116; de l'inconscient, *58-61*
Symbolique, 10, 11, 13, 15, 19, 20, 22, 25, 37, 38, 42, 43, 45, 46, 48, 50, 53, 58, 59, 60, 62, 63, 73, 74, 75, 77, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 96, 98, 100, 101, 103, 104, 106, 110, 112, 113, 114, 116, 122, 127, 128, 129, 130, 131, 132
Symbolisation, 62, 81, 86, 112, 130
Symptôme, 6, 29, 42, *52-58*, 54, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 67, 105, 112
Synchronie, 14, 16, 104
Système, 8, 14, 17, 27, 30, 36, 47, 53, 54, 55, 58, 59, 63, 64, 67, 74, 78, 98, 99, 100, 104, 105, 107, 114, 117, 118, 120, 121, 124, 126, 127, 128, 131, 132; capitaliste, 27, 29, 63, 80, 92, 97; de production, 16, 34, 66, 97, 126, 131; de valeurs, 76; économique, 20, 118, 120, 124, 126, 127; symbolique, 16, 17, 20, 35, 37, 41, 44, 54, 58, 63, 80, 92, 93, 104, 105, 106, 112, 114, 118, 120, 126, 127, 128, 131, 132; universitaire, 29

Tautologie, 61, 66, 76, 79, 99, 101, 105, 113, 131
Thermodynamique, 7
Tiers-monde, 69
Totalitarisme, 6, 76
Transformisme, 98
Travail, 19, 21, 22, 25, 29, 31, 34, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, *58-61*, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 92, 93, 94, *95-98*, 99, 100, 105, 106, 107, *110-112*, 113, 114, 115, 116, 118, 127, 128, 129, 130, 131, 132
Tyrannie, 8, 10, 13, 15, 27

Un, 19, 20, 36, 40, 41, 44, 58, 61, 67, 69, 71, 88, 105

Valeur, 29, 53, 76, 77, 79; de jouissance, *80-83*, 87, 106, 133; d'échange, 20, 23, 37, 38, 61, 62, 74, 75, 77, 80, 81, *83-87*, 95, 97, 106, *131-132*, 133; d'usage, 23, 24, 37, 38, 52, 61, 62, 74, 75, *80-83*, 86, 92, 97, 106, 113, *131-132*, 133
Vérité, 5, 6, 11, 12, 15, 17, 18, 28, 31, 33, 35, 36, 42, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 71, 96, 104, 105, 112; marxienne, 12; symptomatique, *52-58*

Xénophobie, 69

Copyrighted material

TABLE DES MATIÈRES

ÉLÉMENTS DE MARXISME LACANIEN (2007) 5

Introduction 5

La matière langagière 8
Les régressions révolutionnaires 10
Le signifiant-maître 17
Le discours du maître 21
Le discours universitaire 25
Le discours capitaliste 30
La jouissance de l'Autre 36
La division du sujet 40
Le gaspillage de la jouissance 44
Les classes jouissantes 49
La vérité symptomatique 52
Le surtravail de l'inconscient 58
La plus-value comme plus-de-signifiance 61
Le savoir de l'esclave 63
L'exploitation de la ségrégation 67
Le plus-de-jouir à l'envers de la plus-value 71
Le plus-de-jouir comme homologue de la plus-value 74
Valeur d'usage et valeur de jouissance 80
Valeur d'échange comme valeur de tessère 83
La consommation du manque-à-jouir 88
Le malaise du désir 93
Le dépassement impossible du travail aliéné 95
La chaîne infrangible de l'aliénation 98

Conclusion 102

IDÉES POUR UN MARXISME LACANIEN (2008) 109

La jouissance et la renonciation 109
Le savoir sans le travail 110
Le travail de symbolisation ou de renonciation à la jouissance 111
Le savoir du langage, sa reproduction et la production 112
La civilisation et l'exploitation 114

Société, lien social, rapport signifiant, rapport sexuel 117
Structure en soi, pour soi, pour une position structurelle 119
Le représentant symbolique et son incarnation réelle 122
Position individuelle et position collective 124
Prolétarisation, énonciation, énoncé..... 126
Classe, lutte de classes, conscience de classe 128
Civilisation, malaise, illusion 130
La force de travail, sa valeur d'échange et sa valeur d'usage..... 131

Plan des idées.....133

INDEX DES NOMS 135

INDEX DES CONCEPTS 136